

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ

FOGARASI BÉLA

HARMADIK ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

## Tartalomból:

FOGARASI BÉLA

Az 50 éves Materializmus  
és empiriokriticizmus

MOLNÁR ERIK

A történelmi materializmus néhány  
kérdése Lenin Materializmus  
és empiriokriticizmus c. művében

SZABÓ IMRE

A Magyar Tanácsköztársaság  
állama és joga



Nat. Bibl.  
Budapest

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

FOGARASI BÉLA, MÁTRAI LÁSZLÓ,  
MOLNÁR ERIK, SZIGETI JÓZSEF

Főszerkesztő

FOGARASI BÉLA

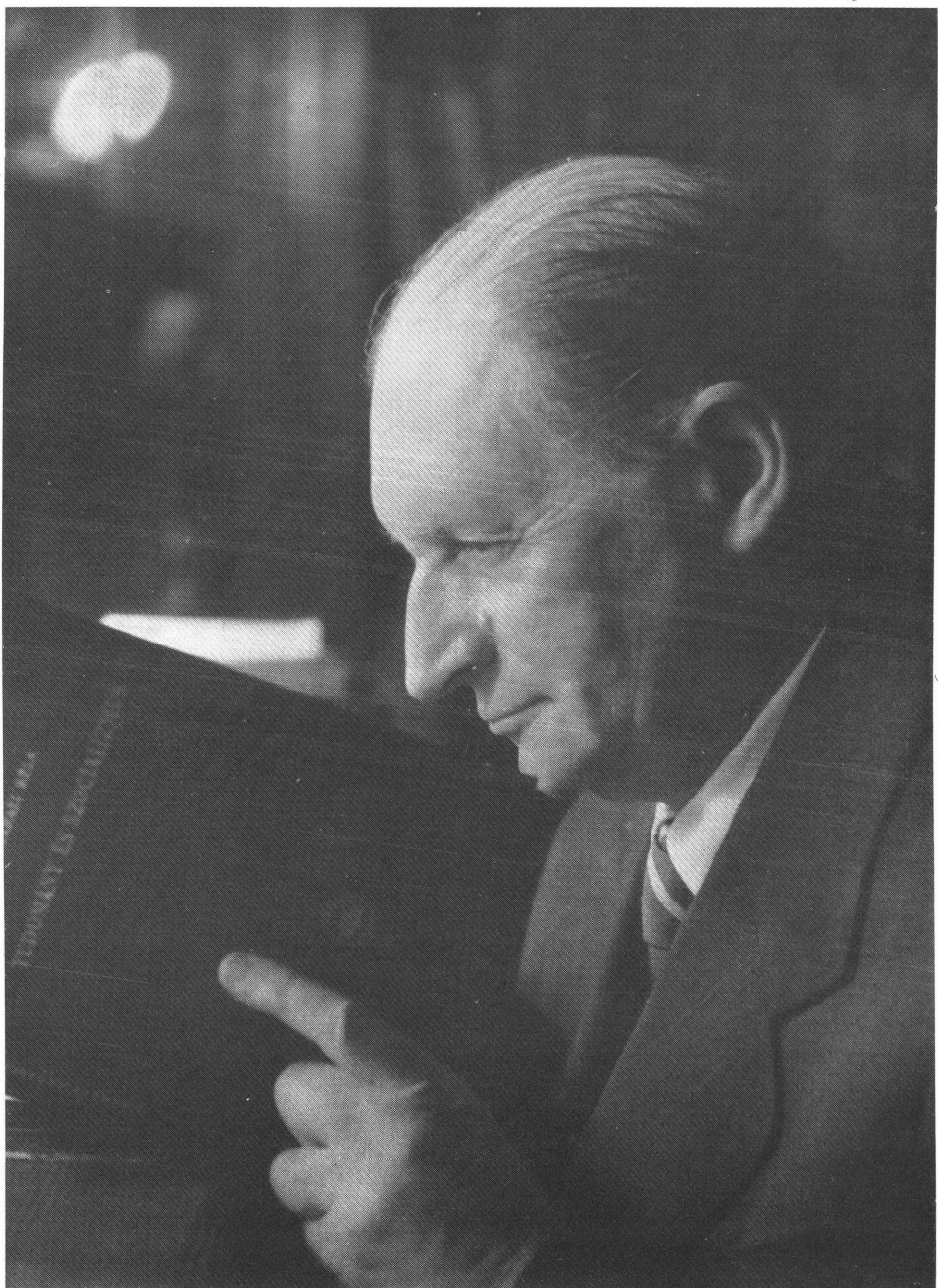
A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, Budapest V., Nádor u. 13. IV. 435.

A kiadóhivatal címe

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.





## FOGARASI BÉLA

1891—1959

Súlyos vesztesség érte a magyar tudományos életet, elsősorban és mindenekelőtt a filozófiai tudományt. 68 éves korában, 1959. április 28-án elhunyt Fogarasi Béla akadémikus, az MSZMP Központi Vezetőségének tagja, a Magyar Tudományos Akadémia alelnöke, a Filozófiai Intézet igazgatója. Fogarasi Béla kezdeményezésére jött létre az első magyar marxista filozófiai folyóirat, a Magyar Filozófiai Szemle, amelynek kezdetől fogva főszerkesztője volt.

Egyetemi tanulmányainak befejezése után tanári pályára lépett. Már ebben az időben is kibontakozott sokoldalú érdeklődése a filozófia, a közgazdaságtan, a fizika és a nyelvészet iránt. Első publikációi logikai és ismeretelméleti kérdésekkel foglalkoztak. 1913-ban jelent meg Az ítélet voluntarisztikus elmélete c. tanulmánya az Athenaeum c. folyóiratban. A következő évben a Magyar Filozófiai Társaság közleményeiben látott napvilágot „A kiválasztás és kiegészítés a történeti megismerésben” c. írása. Német nyelven publikálta (Kant-Studien, 1916) „Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik” c. dolgozatát. Ugyanebben az évben cikket szentelt Zalai Béla emlékeztének (az Athenaeumban). Két kiadásban jelent meg „Konzervatív és progresszív idealizmus” c. tanulmánya. (1918, ill. 1919.)

Már ifjúkorában kapcsolatba került a kor haladó mozgalmaival, és rövid idő alatt meggyőződéses marxistává, forradalmárrá vált. 1918-ban, közvetlenül a KMP megalakulása után az elsők között csatlakozott a párt soraihoz. A Tanácsköztársaság idején felelős funkciókat töltött be a felsőoktatás terén.

A magyar proletárforradalom bukása után emigrációba kényszerült, Ausztriában, Németországban, majd a Szovjetunióban tevékenykedett. Harcos polémiákban forrott ki marxista világnézete és vált marxista—leninista filozófussá, a dialektikus materializmus alkotó képviselőjévé és propagandistájává. Számos publikációban sokoldalú vitát folytatott a szociáldemokrácia ideológiája, egyes jelenkori reakciós szociológiai és filozófiai irányzatok ellen. A Kommunista Akadémia Értesítője közölte orosz nyelven „Emil Lask és a neokantianizmus felbomlása” c. írását. 1930-ban jelent meg Mannheim Károly kultúrszociológiáját elemző és bíráló tanulmánya a „Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie”. Ugyanitt publikálta a következő évben két cikkét: „Dialektik und Sozialdemokratie” és a „Der reaktionäre Idealismus”. „Krisen-Sozialismus” c. írása 1935-ben jelent meg e periódus legjelentősebb marxista folyóiratában az Unter dem Banner des Marxismus-ban. Ugyanebben az időszakban jelentős munkát végzett a marxi—lenini



örökség filozófiai és közgazdasági problémáinak feldolgozása és propagálása terén. 1921-ben látott napvilágot Bécsben „Bevezetés a marxi filozófiába” c. műve (Európa Könyvtár). A Kommunista Akadémia Értesítője orosz nyelven közölte „Adalékok a dialektika történetéhez a XIX. században” c. írását. Ukrán nyelven jelent meg 1929-ben „Marx és Engels a természet és a társadalom viszonyáról” c. dolgozata. Az Unter dem Banner des Marxismus-ban publikálta 1935-ben „Lenins Lehre von der Arbeiteraristokratie” c. írását. A Világgazdaság és Világpolitika orosz nyelven közölte „Engels Frigyes születésének 120. évfordulójára” írott megemlékezését. A Moszkvai Állami Kiadóvállalatnál jelent meg 1938-ban „A munkásosztály helyzete 1917 és 1937 között” c. műve. Marx ökonómiai kézirati hagyatéka c. cikke előbb orosz (1940), majd 1946-ban német nyelven jelent meg.

A felszabadulás után azonnal visszatért Magyarországra. Az első sorokban harcolt a marxizmus—leninizmus kidolgozásáért és érvényesítéséért. Széleskörű tudományos és propagandamunkáját aktív politikai és tudománypolitikai tevékenységgel kapcsolta össze. Élenjáró szerepe volt az új típusú Akadémia létrehozásában és elvi irányításában. A Magyar Tudományos Akadémia alelnökeként jelentős érdemei voltak a magyar marxista tudomány szervezeti kiépítésében.

Tudományos munkásságának középpontjában a dialektikus materializmus és ezen belül elsősorban a dialektikus logika alkotó kidolgozása állott. 1946-ban jelent meg „Marxizmus és logika” c. műve, amelyben a marxista filozófia és közgazdaságtan egységét, szerves összefüggését tárja fel. Műve jelentősen hozzájárult a Lenin által kitűzött feladat, a Tőke logikájának és dialektikájának feldolgozásához. 1949-ben jelent meg „Az ellentétek egysége” c. tanulmánya, amelyben a formális és a dialektikus ellentmondás viszonyával foglalkozik. E tanulmány alap gondolatát a X. Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson, Amszterdamban ismertette.

1951-ben jelent meg főműve, a „Logika”, amely az első kísérlet a marxista dialektikus logika alapelveinek tisztázására és részletes kidolgozására. Felmutatva a formális logika korlátait, egyoldalúságát, merevségét, felvázolta a gondolkodási kategóriák dialektikus materialista értelmezését. A Logika magyar nyelven eddig négy kiadásban jelent meg s már több idegen nyelvre (német, japán) fordították le.

Filozófiai munkásságának másik fő területe a fizikai idealizmus bírálata volt. Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” c. művének iránymutatásait alkotóan felhasználva mélyrehatóan bírálta a fizika területén megnyilvánuló szubjektív idealista koncepciókat, elsősorban a koppenhágai iskola filozófiai koncepcióit. „Materializmus és fizikai idealizmus” és „Ellentmondásmentes-e a komplementaritási elv” c. munkái széles nemzetközi visszhangot keltettek és ösztönző hatást gyakoroltak a természettudósokra a dialektikus világnézet felé való fordulást illetően.

Tudományos érdeklődése e kérdéseken kívül kiterjedt a történelmi materializmus, a tudományok osztályozása, a tudománytörténet, a filozófiatörténet és a közgazdaságtan területére. Több mint száz cikket és tanulmányt írt, amelyek egy része a „Tudomány és demokrácia”, valamint a „Tudomány és szocializmus”, továbbá „Filozófiai előadások és tanulmányok” címmel összegyűjtve jelent meg. Számos cikkét külföldi folyóiratok is közölték. Egész munkásságát kommunista eszmeiség és magasfokú tudományos igényesség jellemezte.

Mint tudománypolitikus és szervező kiemelkedő tevékenységet fejtett ki a marxista—leninista filozófia szervezeti kiépítése és a marxista tudománypolitika elveinek megvalósítása terén. Döntő szerepe volt a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének létrehozásában, az ott folyó szervezett kutatómunka elvi megalapozásában és elvi irányításában. Tapasztalatát és tudását átadva a fiatal nemzedéknek önálló, igényes kutatómunkára nevelte őket. Mint az Eötvös Loránd Tudományegyetem tanszékvezető professzora nagy gonddal és pedagógiai érzéssel nevelte a fiatalokat.

Egész életműve megvalósította a marxi—lenini filozófia pártosságának elvét. Tudományos tevékenysége szerves egységet alkotott a párt előtt álló aktuális feladatok megvalósítására irányuló propagandamunkával. Egy-személyben egyesítette a tudóst és a kommunista forradalmárt. Szilárd meggyőződése volt, hogy ideológiai kérdésekben semmilyen engedményt nem szabad tenni. Ennek a felfogásnak a szellemében következetes és meg nem alkuvó harcot folytatott mind a revizionizmus, mind a szektarianizmus ellen.

Élete utolsó óráiban is megfeszített erővel dolgozott. „Beiträge zur dialektischen Logik” címen szándékozott monografikusan kidolgozni a dialektikus logika egyes alapvető problémáit.

Harcos kommunista élete, tudományos tevékenysége példakép marad számunkra. Ránk maradt műveiből pedig nemcsak a mai, hanem a jövő nemzedék is tanulni fog.





# TANULMÁNYOK

---

## Az 50 éves Materializmus és empiriokriticizmus

FOGARASI BÉLA

### I.

Ötven éve annak, hogy megjelent a marxista filozófiai irodalom alapvető jelentőségű műve, a *Materializmus és empiriokriticizmus*. Lenin munkája ugyanúgy, mint Marx és Engels számos műve harcos vitairat, de ugyanakkor jelentősége messze túlmegegy a vitán és pedig többszörös vonatkozásban.

Lenin könyvének megírására közvetlenül az adott okot, hogy az ismeretelméleti idealizmus egy bizonyos iskolája, mely a fizikus Mach és a filozófus Avenarius nevéhez fűződik, az 1905. évi orosz forradalom után egyes orosz szociáldemokrata és szociálforradalmár teoretikusokra befolyást gyakorolt s Oroszországban egy sereg írás jelent meg, amely az úgynevezett machizmus nézeteit terjesztette.

Lenin féltő gonddal örködött a marxista elmélet tisztasága felett. Felvette a harcot a marxizmus szellemétől idegen s azzal ellentétben álló filozófiai nézetekkel, amelyeknek a munkásmozgalomban való hatását károsnak és veszélyesnek tartotta.

Lenin művét párhuzamba állíthatjuk Engels Anti-Dühring-jével. Ez is mint polemikus munka született meg, de a bírálaton túl a dialektikus materializmus átfogó kifejezését nyújtja. Dühringet régen elfelejtették, de az Anti-Dühring a marxizmus valóságos enciklopédiájává vált.

A *Materializmus és empiriokriticizmus* jelentősége mint bírálat is meghaladja egy idealista irányzat bírálatának jelentőségét, mert a mű a materializmus és idealizmus harcának egész történeti jellemzését adja, és ezen belül az idealizmus bírálatát Marx és Engels nézeteivel szigorú összhangban *korszerű módon* fejti ki. Lenin műve azonban nemcsak a machizmus és általában az idealizmus megsemmisítő bírálatát foglalja magában, hanem hasonló módon, mint az *Anti-Dühring*, a dialektikus materializmus korszerű kifejtésével szélesedik ki. S ezzel kapcsolatban számos vonatkozásban továbbfejleszti a modern materializmust.

A marxizmus élő, fejlődő, állandóan továbbfejleszthető és fejlesztendő elmélet. S ami a marxizmusra áll, az érvényes szerves alkotó részére, a marxista filozófiára. Számtalanszor elhangzott a burzsoázia ideológusai részéről az az állítás, hogy a marxizmus tana elavult, s különösen a szociáldemokrata teoretikusok bizonygatták, hogy ha a marxizmus gazdaságtana helyes vagy részben helyes is, a dialektikus materializmus mindenesetre helytelen és elavult. De éppen a *Materializmus és empiriokriticizmus* a legjobb bizonyíték arra, hogy a dialektikus materializmus, a marxista filozófia a tudományok fejlődő



désével együtt halad, fejlődik, a tudomány új eredményeinek filozófiai általánosítására képes elmélet.

A Materializmus és empiriokriticizmus oly időpontban született meg, amely különösen fontos volt a tudományos eredmények általánosítása szempontjából.

A Materializmus és empiriokriticizmus főtémája a materializmus és az idealizmus harca, fő célja az idealizmus cáfolata, a dialektikus materializmus megvédeése. Lenin a bíráló élet elsősorban Mach és Avenarius nézetei ellen irányítja (Avenarius idealista filozófiáját megtévesztő módon „empiriokriticizmusnak”, vagyis tapasztalati criticizmusnak nevezte). Mach azt a képtelen tételt állította fel, pontosabban, újította fel, hogy a világ pusztán érzeteimből áll, a világ érzetkomplexum. Miután érzetei csak egy alanynak, szubjektumnak lehetnek, az idealizmusnak ezt az irányát szubjektív idealizmusnak nevezzük. Az orosz machisták ezt a felfogást a tudomány legújabb vívmányának tekintették. Lenin kimutatta, hogy Mach nézetei teljesen megegyeznek a filozófia történetéből ismert szubjektív idealisták, nevezetesen Berkeley és Fichte abszurd tételeivel. Berkeley az érzetet, Fichte az én tudatát ismeri el egyetlen létezőnek. Mach egyébként az angol agnosztikus filozófus Hume hatása alatt alakította ki felfogását, akinek álláspontja csak árnyalatokban tér el a szubjektív idealizmus más képviselőitől.

Lenin művének egyik legfontosabb megállapítása az, hogy a machizmus ismeretelméleti álláspontja nem egyeztethető össze a marxizmussal. Miért tulajdonított Lenin e kérdésnek oly nagy fontosságot? Azért, mert a materializmus, nevezetesen a dialektikus materializmus a *marxizmus világnézeti alapja*, és annak feladása a marxizmus egész, egységes elméletének feladását jelenti.

Lenin a machizmus és a marxizmus összeegyeztetésében *filozófiai* revizionizmusnak nevezi. „Ez tipikus filozófiai revizionizmus, mert csak a revizionisták tettek szert oly sajnálatos hírnévre azzal, hogy szakítottak a marxizmus alapvető nézeteivel és nem mertek, vagy nem voltak képesek nyíltan, őszintén, határozottan és világosan »leszámolni« cserbehagyott nézeteikkel.”<sup>1</sup>

Ez a megállapítás, mint a lenini mű sok más fontos utalása napjainkban, amikor a filozófiai revizionizmus új formákban lép fel, különös figyelmet érdemel.

Lenin nem magát a machizmust és nem más filozófiai irányzatokat, hanem a *marxizmusnak*, nevezetesen a dialektikus materializmusnak a machizmus által való „kijavítását”, „kiegészítését”, vagyis meghamisítását nevezi filozófiai revizionizmusnak. S erről van szó napjainkban is, amikor a filozófiai revizionizmust visszautasítjuk. Lenin számára ezért a fő feladat nem abban állott, hogy a dialektikus materializmust újra kifejtse és bizonyítsa abban a formában, amelyben már Marx és Engels kifejtették. A feladat egyrészt a marxista filozófiai tan tisztázásának megvédésében állott, másrészt annak kimutatásában, hogy a dialektikus materializmus ugyan semmiképpen sem egyeztethető össze a machizmussal, de annál inkább összeegyeztethető a modern természettudomány vívmányaival s annak eredményei alapján fejleszthető tovább.

Lenin érthető okokból nagy gondot fordított arra, hogy kimutassa, milyen képtelenség a machizmus alaptétele, mely szerint a világ érzetek komp-

<sup>1</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Művei, 14. köt. 8. o. A továbbiakban ezt a kiadást idézzük.

lexuma. Ötven évvel a mű megjelenése után a mai filozófiai és természet-tudományi irodalomban Mach alaptétele ebben a formában nemigen szerepel. Látni fogjuk azonban, hogy a jelenkori pozitívizmus vagy neopozitívizmus nem egyéb, mint az idealizmusnak és a szubjektívizmusnak új változata. Ezért Lenin érvelése az idealizmus tételei ellen ma is felette időszerű, s a mi feladatunk Lenin érveit nem egyszerűen ismételgetni, hanem azokat a jelenkori pozitívizmussal folytatott harcunkban megfelelően felhasználni.

Mielőtt azonban még Machtól búcsút vennénk és utódaira térnénk át, még egy igen tanulságos, Machra vonatkozó lenini utalást kell aláhúznunk, annál is inkább, mert az korszerű vonatkozásban egyszersmind útmutatás is a jelenkori természettudósok filozófiai nézeteinek megítélésére.

Lenin rámutat arra, hogy Mach nem egyszer ellentmondásba kerül önmagával. Mach alap gondolata az, hogy a világ érzetkomplexum, de ha mint természettudós beszél, minduntalan akarva nem akarva a materializmusba „botlik bele”. Mach nem tekinti magát filozófusnak, és hangoztatja, hogy nézetei nem tekinthetők filozófiának. De ugyanaz a Mach, aki elveti az okságot és a determinizmust, azt írja, hogy a természettudós *mint kutató* szükségszerűleg a determinizmus álláspontján áll. De ha így áll a dolog, akkor mi a természettudós, ha elveti a determinizmust? Szükségszerűleg csak egy lehetőség van, hogy mint *filozófus* és pedig mint *idealista filozófus*, filozófáló fizikus teszi ezt! Látni fogjuk, hogy mennyire érvényes a kérdés lenini megvilágítása napjainkban is, amikor az ingadozások különös erővel nyilvánulnak meg.

Miért tulajdonított Lenin ennek, a látszólag csak a filozófia kérdéseire szorítkozó revizionizmusnak olyan messzemenő jelentőséget? A választ Lenin ama megállapítása adja meg, hogy a marxizmus elmélete egységes egészet alkot, amelynek egy „részecskéjét” sem lehet idegenszellemű elmélettel helyettesíteni anélkül, hogy az egészet kétségbe ne vonnánk. A filozófiai revizionizmus az orosz machisták esetében is valójában szoros kapcsolatban állott a proletárforradalom döntő kérdéseiben vallott opportunistá nézeteikkel.

A filozófiai revizionizmus bírálatában Lenin nem elégedett meg annak kimutatásával, hogy a machizmus összeegyeztethetetlen a marxizmussal, hanem feltárta a machizmus alapvető hibáit, tévedéseinek *ismeretelméleti és társadalmi* gyökereit. Ez a kettős bírálat különösen meggyőző. A marxizmus hívei gyakran hajlamosak arra, hogy az idealizmusban *csak* az uralkodó osztályok osztályérdekének megnyilvánulását lássák. Nyilvánvalólag erre célozva írja Lenin: „És a papi maszlagnak (= filozófiai idealizmusnak) természetesen vannak *ismeretelméleti* gyökerei, van talaja; a papi maszlag *meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, amely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív, abszolút emberi megismerés előfáján nő.”<sup>2</sup>

E egyszerű pátosztól áthatott sorok sűrített formában magukban foglalják a szűkebb értelemben vett idealizmus bírálatán kívül az *agnoszticizmus* kritikáját is, amelynek napjaink filozófiai harcai szintén különös jelentőséget kölcsönöznek.

A Materializmus és empiriokriticizmus elsősorban ismeretelméleti munka. A dialektikus materializmus mint tudományos világnézet, természetesen nemcsak ismeretelmélet. De a burzsoá filozófia, amelyhez a machizmus

<sup>2</sup> Lenin: A dialektika kérdéséhez. Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 343. o.



is tartozik, a XIX. sz. második felétől kezdve visszavonult a metafizikai ontológia területéről és az ismeretelmélet talaján folytatta a harcot a materializmus ellen, ismeretelméleti formában igyekezett tudományos jelleget adni a reakciós idealizmusnak. Lenin felismerte ezt az új mozzanatot az idealizmus érvelésében, és a burzsoá filozófiával éppen ezért ismeretelméleti területen vette fel a harcot. Lenin nem vonta kétségbe, hogy az ismeretelméletnek mint ilyennek, megvan a maga létjogosultsága, mint ezt néhány iskolás marxista teszi, azért mert Marx és Engels nem használták az ismeretelmélet *kifejezést*. Lenin a burzsoá filozófia ismeretelméleti idealizmusának létjogosultságát tagadta és az idealizmus ismeretelméletével a materializmus ismeretelméletét helyezte szembe. Ennek megfelelően Lenin két gondolatot állít egész művének középpontjába. Az egyik: a materializmus elismeri a tudattól függetlenül fennálló objektív külvilágot. A másik: az objektív külvilág a tudatban visszatükröződik. A visszatükrözési elméletet csírájában a régi materializmus is tartalmazta, kifejtett formában a materialista ismeretelméletnek ezt az alapgondolatát Lenin dolgozta ki.

Ha ma, 50 évvel a Materializmus és empiriokriticizmus megjelenése után e munkával ünnepi megemlékezés formájában foglalkozunk, úgy ennek csak az lehet a célja, hogy Lenin művét a jelenkori világnézeti ideológiai harcokban mint harci fegyvert egyre jobban használjuk. Lenin filozófiai műveit a marxista filozófia előző klasszikus műveivel együtt azokkal egységben kell méltatnunk és használnunk. De amint mondtuk, Lenin nemcsak fényesen megvédte és mélyrehatóan értelmezte, hanem sok kérdésben továbbfejlesztette a dialektikus materializmust. Nézzük meg, milyen új eszmékkel gazdagította, milyen fő kérdésekben konkretizálta a Materializmus és empiriokriticizmus a dialektikus materializmust? Az ezután következő kérdés: mit jelent Lenin műve 50 évvel megjelenése után a filozófiai irányok harcának jelenkori állása mellett és egész ideológiai harcunk szempontjából?

## II. Az anyag fogalma

A materializmus ellenségei érvelésükben az új fizikai eredmények, nevezetesen a rádium és más sugárzó anyagok felfedezése alapján azzal az állítással léptek fel, hogy „az anyag eltűnt”. Lenin nemcsak megcáfolta ezt a tételt, hanem meghatározta az anyag fogalmát, és ezen az alapon tisztáztuk az anyag felfogása körül állandóan felmerült félreértéseket. Az anyag fogalma Lenin szerint *filozófiai fogalom, filozófiai kategória*, a tudattól független objektív külvilágot jelenti Lenin szavaival: „Az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál.”<sup>3</sup>

Az anyag filozófiai, vagyis ismeretelméleti fogalmát meg kell különböztetni az *anyag szerkezetére* vonatkozó fizikai elméletektől. Utóbbiak változnak, a tudomány haladásával bővülnek, átalakulnak, az anyag szerkezetére vonatkozó régi elméletek „eltűnnek”, de mindez nem jelenti azt, hogy az anyag eltűnt. Így sokáig az anyag fogalmát a súllyal bíró tömeg fogalmával azonosították, s ebből a félreértések végnélküli sorozata keletkezett. Lenin a dialektikus materializmus elméletét nemcsak megvédte, de lényegesen konkretizálta

<sup>3</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 127. o.

az anyag filozófiai fogalmának bámulatosan egyszerű és találó meghatározásával, az anyag szerkezetére vonatkozó új és új megállapításoktól való megkülönböztetésével. Ha az idealista filozófusok és fizikusok a sugárzó anyag felfedezése alapján még mindig beszélnek az anyag megsemmisüléséről, az anyagnak energiává való átalakulásáról, úgy az ilyen tévedések gyökerét nem a dialektikus materializmus ismeretelméletének állítólagos hiányosságában, hanem idealista, helytelen ismeretelméleti elgondolásokban kell keresni. Az anyag kategóriájának helyes értelmezése súlyos csapást mér az idealista elméletekre, amelyek az anyag szerkezetére vonatkozó új fizikai kutatásokból és eredményekből akartak érveket kovácsolni a materializmus ellen. De ugyanakkor — s ez nem kevésbé fontos — éppen az anyag kategóriájának ez a helyes értelmezése teszi lehetővé, hogy az anyag szerkezetére vonatkozó új felfedezéseket felhasználjuk a dialektikus materializmus javára, a természettudományok eredményeinek filozófiai általánosítása érdekében. Lenin műve fényes példákat nyújt arra, hogy az új természettudományi eredmények helyes filozófiai értelmezése felbecsülhetetlen segítséget nyújt magának a természettudománynak is. A marxista filozófiai irodalomban joggal történik gyakran hivatkozás Lenin következő megállapítására: „Az elektron éppoly *kimeríthetetlen*, mint az atom, a természet végtelen, de *létezése* is végtelen és éppen az emberi tudattól és érzékeléstől független *létezésének* ez az egyedül kategórikus, egyedül feltétlen elismerése különbözteti meg a dialektikus materializmust a relativista agnoszticizmustól és az idealizmustól.”<sup>4</sup>

Lenin e nagy jelentőségű megállapítása előremutató jellegű volt a fizika számára, hiszen az elektront eleinte éppoly végső, oszthatatlan jellegűnek fogták fel, mint régebben magát az atomot. A teljes idézet pedig rámutat arra, hogy Lenin a dialektikus materializmusra támaszkodva jutott el az elektron kimeríthetetlenségének felismeréséhez. Hasonló módon nyújtott Engels számára a dialektikus materializmus szilárd alapot ahhoz, hogy az élet kérdésében jövőbemutató, kora tudományát megelőző megállapításokat tehessen.

### *Anyag és tudat*

Az anyag fogalmával elválaszthatatlan kapcsolatban áll az anyag és tudat viszonyának helyes felfogása. A materializmus és az idealizmus közötti alapvető ellentét tudvalevőleg abban áll, hogy a materializmus szerint az anyag az elsődleges és a tudat a másodlagos, az anyag terméke, míg az idealizmus szerint fordítva áll a dolog. A materializmus álláspontjának ez az általános jellemzése azonban nem elegendő az anyag és a tudat viszonyának pontos, ismeretelméleti szempontból kimerítő megállapításához. A Materializmus és empiriokriticizmus számos vonatkozásban járul hozzá az e téren felmerülő feladatok megoldásához. A materialista felfogást úgy az idealisták, mint a vulgáris materializmus hívei úgy értelmezik, hogy az semmiféle ellentétet sem ismer anyag és tudat között. Mások meg ellentmondást látnak abban, hogy a marxizmus anyag és tudat között bármilyen vonatkozásban ellentétet állapítson meg. „A marxizmus ellentmond önmagának” — állítják ma is Wetter, de Vries és más neotomisták. A dualizmus az anyag és a tudat viszonyát minden tekintetben korlátlan abszolút ellentétnek fogja fel, a machizmus az ellentétet megtévesztő módon feloldani, eltüntetni akarja. A Materializmus

<sup>4</sup> I. m. 271. o.

és empiriokriticizmus e központi jelentőségű kérdésben megadja az egyedül helyes választ :

*„Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóbanforgó ellentét kétség-telenül viszonylagos.”<sup>5</sup>*

Amint látjuk, a dialektikus materializmus nem tartalmaz semmiféle logikai ellentmondást. Az anyag és tudat viszonyának ez a mélyen dialektikus lenini meghatározása magában foglalja úgy az abszolút, mint a viszonylagos mozzanatát. Az, hogy az anyag és a tudat ellentéte egy bizonyos összefüggésben abszolút és más összefüggésben viszonylagos, magában a valóságban rejlő dialektikus ellentmondás.

Lenin megállapítása két irányban fontos. Az, hogy ismeretelméleti szempontból az anyag és tudat, más szóval a tárgy és alany ellentéte igenis fennáll és bizonyos tekintetben abszolút, gátat emel a jelenkori „fizikai” idealizmus hamis érvelésével szemben, amellyel az — látszatra — lerombolni akar bármilyen ellentétet, sőt különbséget alany és tárgy között. Erről alább. Viszont az ellentét viszonylagosságának aláhúzása a dualizmus mindennemű felújításával szembenálló figyelmeztetés.

### *„Fizikai” idealizmus*

Lenin művének egyik nagy érdeme, hogy mélyreható elemzés tárgyává teszi a machizmus (pozitivizmus) és a fizika válsága között fennálló összefüggést. Lenintől ered a „fizikai” idealizmus fogalma, mint egyes korabeli fizikusok idealista nézeteinek összefoglaló jellemzése.

Ezen a ponton ismét azzal a jelenséggel találkozunk, hogy a nagy marxisták első tendenciális megnyilvánulási formáikban felismernek olyan új mozzanatokat, amelyek később sokkal szélesebb méretben és sokkal kiélezettebb formában befolyásolják a fejlődést. Amikor Lenin munkáját írta, a pozitivizmus még távolról sem rendelkezett olyan befolyással a fizikusok között, mint később a XX. század harmincas évei óta. Lenin idejében az idealizmus még nem támaszkodhatott a kvantumfizika szubjektivistikus értelmezésére. S azt mondhatjuk, hogy abban az arányban, amelyben a neopozitivizmus, vagyis a machizmus módosított változata az utolsó évtizedekben elterjedt, egyre inkább értették meg a marxizmus hívei a Materializmus és empiriokriticizmus teljes jelentőségét.

A „fizikai” idealizmusnak Lenin korában is különböző válfajai voltak. Lenin soravette e változatokat és kimutatta, hogy a forma különbözősége mögött a lényeg ugyanaz. Az anyag tagadása, az anyag mozgásformáit feltáró új felfedezések kihasználása arra, hogy a mozgást az anyagtól elszakítsák és csak a mozgást ismerjék el, az ilyen módon az anyagtól elszigetelt mozgás hallgatóságos azonosítása a gondolkozással, a tudattal — ez a „fizikai” idealizmus lényege, ezért nevezte Lenin mindennemű árnyalati különbség és megtevesztő új terminológiai változtatások ellenére az erész iskolát idealista iskolának, idealista irányzatnak.

<sup>5</sup> I. m. 147. o.

A leggyakoribb félreértés és félremagyarázás, amellyel a nem marxista irodalomban találkozunk, abban áll, hogy Lenin az új *fizikai* elméletet elítélte, az idealizmus elnevezéssel megbélyegezte volna. Napjainkban a pozitivisták szintén azt állítják, hogy a Szovjetunióban a természettudományi elméleteket aszerint ítélik meg, hogy mennyiben felelnek meg a marxista ideológiának. Lenin a Materializmus és empiriokriticizmusban azonban már előre félreérthetetlen választ adott az ilyenfajta ellenvetésekre, amikor szabatosan meghatározta a „fizikai” idealizmus bírálatának célját: „*Magától értetődik, hogy amikor a legújabb fizikusok egyik iskolájának a filozófiai idealizmus újjá-születésével való kapcsolatát vizsgáljuk, egyáltalán nem szándékunk kitérni a fizika speciális tanításaira. Bennünket kizárólag egyes meghatározott tételekből és közismert felfedezésekből levont ismeretelméleti következtetések érdekelnek.*”<sup>6</sup> E szavakból napnál világosabban kitűnik, hogy Lenin feladata nem a speciális fizikai elméletek értelmezése, hanem az e tanításokból levont filozófiai következtetések értelmezésében állott. Ha azonban egyes fizikusok, elsősorban maga Mach, azt állították, hogy ők nem filozófusok, nem is foglalkoznak filozófiával, csak mint fizikusok szólnak a kérdésekhez hozzá, de ténylegesen nagyon is filozófiával, nevezetesen idealista filozófiával foglalkoztak, akkor Lenin kötelessége volt ezt a tényállást feltárni. Ez a feladata ma is a dialektikus materializmus híveinek, amikor egyes, a pozitívizmus befolyása alatt álló fizikusok dogmatikus filozófiai előítéleteiket beviszik a fizikába, hogy azután e tételeket a fizika eredményeinek tüntessék fel.

### *Dialektikus materializmus és relativizmus*

Lenin munkájában nagy jelentőséget tulajdonít a relativizmus kérdésének. A kérdés tárgyalására közvetlen okot a fizikai idealizmus és a relativizmus kapcsolata szolgáltatott. Lenin maradandó érvényű megállapítása, hogy a relativizmus, tudásunk viszonylagosságának elve a *dialektika ismerete nélkül* elkerülhetetlenül idealizmusra vezet.<sup>7</sup> Pontosabban: a relativizmus, ha nem ismerjük a materialista dialektikát, filozófiai idealizmushoz vezet. Ha minden igazság csak viszonylagos, akkor nincsen objektív, abszolút igazság. S ebben az esetben nézeteink szubjektívek, vagyis többé-kevésbé csak elménk termékei. Így kapcsolódik az idealizmus a relativizmushoz. Lenin a materialista dialektika alapján, Engelsre hivatkozva leszögezi, „hogy a viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze fejlődésük folyamán az abszolút igazság. . . , hogy minden tudományos igazságban, bár viszonylagosan benne van az abszolút igazság eleme . . . ”<sup>8</sup>

„A dialektika kérdéséhez” című 1915-ben írott összefoglaló vázlatában Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban bírált munkáktól és irányoktól elvonatkoztatva ugyanezt a gondolatot teljes egyetemes jelentőségében fogalmazza meg. „Az objektív dialektika szerint a relatívban is *van* abszolút. A szubjektívizmus és szofisztika szerint a relatív csakis relatív és kizárja az abszolútat”.<sup>9</sup>

A relativizmus napjainkban éppen a szélsőséges szubjektívizmus formájában nyilvánul meg; ez különös súlyt kölcsönöz Lenin idézett megállapításának.

<sup>6</sup> I. m. 260. o.

<sup>7</sup> I. m. 320. o.

<sup>8</sup> I. m. 321. o.

<sup>9</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 340. o.



A kérdés természettudományi és filozófiai vonatkozásait és ezzel kapcsolatban a relativitás és a relativizmus fogalmait igen gyakran összezavarják. A természet különböző jelenségeinek és folyamatainak viszonylagossága tagadhatatlan és e viszonylagosságok megállapítását a relativitáselmélet foglalja össze. A relativizmus ezzel szemben filozófiai álláspont, amely tagadja az abszolút igazságot és annak felismerhetőségét. A marxizmus ellenségei gyakran úgy értelmezik a marxizmust, hogy az a relativizmusnak egy válfaja. Ezért rendkívül nagy jelentőséget kell Lenin megállapításainak tulajdonítanunk, amelyek helyes megvilágításba helyezik a relatív és abszolút megismerésének kérdését. Így újra és újra alá kell húznunk és a jelenkor nagy vitáiban fel kell használnunk Lenin kitűnő megállapítását: „Egyszóval minden ideológia történelmileg feltételes, de feltétlen az, hogy minden tudományos ideológia (eltérően például a vallásos ideológiától) összhangban van az objektív igazsággal, az abszolút természettel.”<sup>10</sup> A marxizmus relativizmusát ellenfelei tudvalevőleg azzal akarják bizonyítani, hogy az ideológia nem vezet objektív igazsághoz. Ugyanakkor a burzsoá ideológusok állandóan a dogmatizmus és a relativizmus között ingadoznak, mert nem ismerik vagy nem akarják ismerni és elismerni a Lenin által oly szabatosan megfogalmazott dialektikus álláspontot.

### *A filozófia pártszerűsége*

Materializmus és empiriokriticizmus alapvető jelentőségű munka mint a marxista forradalmi munkáspárt világnézetének, a dialektikus materializmusnak kifejtése és továbbfejlesztése az imperializmus és a szocialista forradalmak korszakában. A materialista filozófia és a proletariátus forradalmi osztályharcának belső összefüggését Marx és Engels ifjúkoruktól fogva hangsúlyozták. A Német Ideológiában a kommunistákat „gyakorlati materialistáknak” nevezik. Az imperializmus korszakában az osztályharc kiéleződésével együtt az ideológiai harc és ezen belül a filozófiai irányok harca is különösen kiéleződött a bolsevik pártnak, mint a munkásosztály forradalmi élcsapatának feladatává vált a harc helyes vezetése, irányítása, az ingadozások, a harmadik utas álláspontok felszámolása elsősorban a párton belül és ezen túlmenőleg a marxizmus egész nagy befolyás-területén.

Lenin a filozófia pártonkívüliségének, osztályfeletti jellegének gyáva, megalkuvó, revizionista szellemű álláspontjával szembeállítja a marxista elmélet, nevezetesen a filozófia pártszerűségét. Ha immanensen ez Marx és Engels tanában is benne rejtett, kiélezett, kidolgozott, végigvitt formában az álláspontot Lenin formulázta meg a Materializmus és empiriokriticizmusban, főleg annak utolsó fejezetében és zárszavában. A marxista-leninista filozófia ebben az értelemben harcos, pártszerű világnézeti tudomány, s aki letér erről a felfogásról, az megszűnik marxista lenni.

A Materializmus és empiriokriticizmus a pártszerűséget nemcsak általában a dialektikus materializmusra mint világnézetre, hanem az *ismeretelméletre* is kötelezőnek tartja, amelyet a burzsoá filozófia különösen mentesíteni akart minden társadalmi összefüggéstől. Ezért hangsúlyozza Lenin, hogy olyan híres természettudósoknak, mint Ostwald és Poincaré, és általában a burzsoá pro-

<sup>10</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 134. o.

fesszorok közül *egyetlenegynek* sem szabad hinni, „*egyetlenegy* szót sem”, amikor filozófiáról van szó.” Ugyanez vonatkozik a politikai gazdaságtanra. „Mert a politikai gazdaságtan *éppen olyan párttudomány a modern társadalomban, mint az ismeretelmélet.*”<sup>11</sup> (Kiemelés tőlem. F. B.)

A filozófia „párttudomány” jellege nem annyit jelent, hogy a marxista filozófiát, az ismeretelméletet csak a marxista forradalmi munkáspárt tagjai művelhetnék vagy az csak azok számára volna kötelező. Lenin a pártszerűséget itt *tág* értelemben használja. Nagyon jól tudjuk, hogy a kommunista filozófusok éppen azon fáradoznak, hogy a dialektikus materializmus igazságáról meggyőzzék mindazokat a becsületes természettudósokat, akik nem hajlandók a tudományt a burzsoázia osztályérdekeinek alávetni.

A filozófia pártszerűségének helyes felfogását a polgári ideológia által terjesztett előítéletek gátolják. Sokan azt hiszik, hogy a pártszerűség elfogultságot, egyoldalúságot jelent, a tárgyilagos igazságtól való eltávolodás veszélyét rejtí magában. Semmi sem lehet nagyobb tévedés, mint ez. A lenini elmélet értelmében éppen a pártszerűség a szigorú, tudományos, egzakt megismerés alapja. A marxi ideológia-elmélet arra tanít, hogy az osztálytársadalomban minden ideológiának osztályjellege van. A pártszerűség pedig itt annyit jelent, hogy a párt ideológiája az osztály ideológiájának legmagasabb formája. A haladás élén járó osztály ideológiáját legmagasabb formájában képviselő elmélet, „az igazságnak elérhető legmagasabb fokát” jelenti. „A materializmus — írta Lenin — magában foglalja a pártosságot, amely arra kötelez, hogy az események minden megítélésénél közvetlenül és nyíltan egy bizonyos társadalmi csoport álláspontjára helyezkedjünk.”<sup>12</sup> Korunkban ez annyit jelent, hogy az imperializmus és a szocializmus, a háború és a béke harcának nagy kérdésében csak a haladás élén álló munkásosztály, csak annak vezetője, a marxista-leninista párt, csak a szocializmus álláspontjára helyezkedve lehetséges az igazság megismerése.

A filozófia pártosságának lenini felfogása abból is világossá válik, hogy Lenin a filozófia *egész történetét* mint pártok harcát fogja fel. „A legújabb filozófia éppoly pártos, mint a kétezer év előtti. A két harcoló párt a dolog lényegét tekintve — melyet tudáلكos, szemfényvesztő új elnevezésekkel vagy hígvelejű pártonkívüliséggel lepleznek — a materializmus és az idealizmus.”<sup>13</sup>

A Materializmus és empiriokriticizmus e megállapítása magában foglalja a tudományos filozófiatörténet elvi megalapozását. A filozófia történetének napjainkban megindult rendszeres feldolgozása ezen az alapon folyik. Ez természetesen egyáltalán nem jelenti a filozófia történetét befolyásoló egyéb tendenciák figyelmen kívül hagyását.

### *Idealizmus és fideizmus*

Az idealizmus pártosságának egyik legfontosabb megnyilvánulása abban áll, hogy az idealizmus nem egyéb, mint burkolt, elkent, finomított fideizmus. Ebben áll osztályszerepe, osztályfunkciója. A Materializmus és

<sup>11</sup> I. m. 357. o.

<sup>12</sup> A narodnyikság gazdasági tartalma. Lenin Művei. I. köt. 424. o.

<sup>13</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 372. o.

empíriokriticizmus idevágó megállapításainak messzemenő jelentősége van az idealizmus elvi megítélése szempontjából. Az idealizmus tisztán ismeretelméletre szorítkozó, a vallás kérdéseit még csak meg sem említő kifejtése is magában foglalja a fideizmust. Ez Lenin megállapítása, amelyet a machizmus és a „fizikai” idealizmus gondos elemzésével támaszt alá. Ezért olyan kérelhetetlen Lenin az idealizmus valamennyi irányzatának, iskolájának, változatának megítélésében. Ezért ítéli el az idealizmus irányzatában tanúsított békülékenység minden formáját. Ezt a kapcsolatot kell Lenin útmutatásai alapján megvizsgálunk napjaink idealista irányainak megítélésében is.

Térjünk át a jelenkor kérdéseire : melyek az új mozzanatok a materializmus és idealizmus harcterén a Materializmus és empíriokriticizmus megjelenése óta? A jelenkor sokrétű problematikájából két egymással összefüggő kérdést emelünk ki : 1. a mai „fizikai” idealizmus felfogását az alany-tárgy viszonyban ; 2. a filozófiai harmadik út és a revizionizmus mai megnyilvánulásait.

### III.

Milyen új mozzanatok jellemzik 1909 óta a materializmus és az idealizmus harcát? A nemzetközi reakció ideológusai évről évre, sőt úgyszólván napról napra bejelentik, hogy a materializmus csődöt mondott, megbukott, de ugyanakkor a Vatikán és Dulles keresztes háborúra hívják fel a hívőket az állítólag már megbukott materializmus ellen. A valóság az, hogy a modern materializmus, vagyis a dialektikus materializmus térhódítása olyan arányokat öltött, amelyet eddig nem ismert a történelem. A dialektikus materializmus térhódításának egyik forrása és további győzelmeinek feltétele az idealizmus új formáinak mélyreható, alapos bírálata, új érveinek meggyőző cáfolata. Ebben a harcban a materializmus híveinek ma is felbecsülhetetlen segítséget nyújt Lenin filozófiai főműve, a Materializmus és empíriokriticizmus.

Vegyük közelebbről szemügyre az elmúlt ötven esztendő folyamán kialakult helyzetet.

Ha igen vázlatosan és némileg leegyszerűsítve akarjuk a fejlődést a filozófia, nevezetesen az ismeretelmélet terén jellemezni, akkor a következő mozzanatokat állapíthatjuk meg. Mintegy 1926 óta, de különösen a harmincas évektől kezdve az atomfizika, nevezetesen a kvantumfizika filozófiai értelmezésében nagynevű fizikusok, főleg Bohr és Heisenberg pozitivistá nézetei a természettudósok, főleg a fizikusok körében döntő befolyásra tettek szert. A határozatlansági elv szubjektivistikus értelmezését, a komplementaritási elvet kanonizálták és dogmatizálták. Ugyanakkor az angol—amerikai burzsoá filozófiában hasonló befolyásra tett szert a pozitivizmus mint „szemantikus filozófia”, s ezzel szoros kapcsolatban alakult ki a logisztika, a formális logika pozitivistikus értelmezése.

A pozitivizmus befolyása azonban mintegy 1950/51 óta fokozatosan csökken. Ennek fő oka a dialektikus materializmus befolyásának fokozatos erősödése, másik oka az, hogy a pozitivizmus tételei ma már számos olyan fizikust sem elégítenek ki, akik nem ismerik vagy nem fogadják el, vagy csak részben fogadják el a marxista filozófia szempontjait. Ez a helyzet új lehetőségeket nyújt a dialektikus materializmus további győzelmes térhódítása számára. Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy ha valami csődöt mondott, az nem a materializmus, hanem az angol-amerikai szemantika, amely a filozó-

fiát nyelv-elemzéssel, jelentéselemzéssel akarja helyettesíteni és a filozófia nagy kérdéseit „értelmetlenség” címkével látja el.

Ebben a helyzetben különösen fontos kérdéssé válik a filozófia és a természettudományok viszonya.

Láttuk, hogy Lenin a fizika és a filozófia kapcsolataival foglalkozva kimondotta a filozófiára, elsősorban az ismeretelméletre korlátozta megállapításait. Ez egy nem fizikus részéről jogos és böles korlátozás volt. Ha azt olvassuk, hogy könyvében materialista általánosítását adja „mindannak, amit a tudomány és elsősorban a természettudomány egy egész történelmi szakasz folyamán Engels halálától Lenin könyvének megjelenéséig alkotott”, úgy ehhez meg kell jegyeznünk, hogy Lenin nem foglalkozhatott a tudomány vagy akár a fizika összes vívmányaival a szóban forgó korszakban. Így Lenin nyilván nem foglalkozott a relativitáselmélettel és a kvantumhatással, és nyilván csak hazájába való visszatérése után ismerkedhetett meg az orosz materialista természettudomány e korszakra eső nagy jelentőségű eredményeivel, Pavlov és mások kutatásaival. Lenin zsenialitása abban állott, hogy a fizika század-eleji felfedezéseiből *kiemelte* azt, ami ismeretelméleti és világnézeti vonatkozásban a materializmus és az idealizmus harca szempontjából *döntő fontosságú* volt, és e felfedezések hamis idealisztikus értelmezését megcáfolva, azoknak valóban materialisztikus filozófiai általánosításait nyújtotta.

Az úgynevezett szaktudományok és a filozófiai tudományok elhatárolása általában nem egyszerű kérdés. Ami a társadalomtudományokat illeti, ma is sok vita folyik a filozófia és a társadalomtudományok szabatos elhatárolása és kapcsolata körül, és a pedagógiai szükségletek kielégítését szolgáló elhatárolások még távolról sem jelentik a kérdés tudományos megoldását.

Ami a természettudományok, nevezetesen a fizika és az ismeretelmélet elhatárolását illeti, ehhez a következő elvi megjegyzést kell fűznünk: a kérdés történeti fejlődés folyamán változásokon megy át. A természettudomány és a filozófia szigorú elhatárolása a régi filozófiában és tudományban tudvalevőleg nem volt meg. A filozófia és a természettudomány területeinek és feladatainak elhatárolása napjainkban szükséges nem utolsósorban kétféleképpen meg nem alapozott és dogmatizáló filozófiai értékelések elhárítása szempontjából. Előfordult, hogy kellőleg meg nem alapozott érvelés alapján egyes filozófusok idealizmusnak nevezték a relativitáselméletet. Ugyanakkor egyes fizikusok és biológusok, még inkább a pszichológusok névleg elutasítják a filozófiát, de ténylegesen ismeretelméleti pozitivista álláspontonról fejtik ki fizikai nézeteiket. (Bridgman operacionalizmusa, a „Bécsi kör” fizikalizmusa stb.) Maga az a tény, hogy a fizika ismeretelméleti kérdéseivel ma oly nagyszámú *fizikus* foglalkozik, annak a jele, hogy a fizika fejlődése *kikényszeríti* az ismeretelméleti kapcsolatok tisztázását.

Ez egy új helyzetre utal, amely bizonyos vonatkozásban magasabb fejlődési fokon megismétlése a tudomány régebbi korszakának. Nem a filozófia feladata, hogy közvetlenül állást foglaljon a fizika vagy a filozófia egyes kérdéseiben. De a fizikusok és a biológusok tudományuk problematikájából kifolyólag, főleg nagy elvi ellentétek, harcok, ellentmondások és válságok idején *saját általánosításaikkal* kapcsolatban kényszerülnek arra, hogy filozófiai, ismeretelméleti, sőt logikai kérdésekkel foglalkozzanak. *Ezen a ponton* újfajta kapcsolatok lehetségesek és szükségessé is válnak a természettudósok és a filozófusok között. Egészen kétségtelen, hogy a dialektikus materializmus által befolyásolt természettudósok és a természettudományilag művelt filo-

zófiai kutatók között sokkal szorosabb kapcsolatok jöhetnek és jönnek is létre, mint a dialektikát nem ismerő természettudósok és a fizikát nem ismerő filozófiai oktatók között. Sőt ismét egy régebbi történeti fejlődési korszakot magasabb fokon megismételve — napjainkban, nevezetesen a Szovjetunióban a filozófus-fizikus, fizikus-filozófus, kémikus-filozófus típusa alakul ki. De a döntő nem az *egyéni*, hanem a kollektív jellegű kapcsolat. Ez fogja meghozni az annyira szükséges szoros együttműködést.<sup>14</sup>

*Elvi szinten* tehát meg kell állapítani, hogy a természettudomány (fizika) és a filozófia elhatárolása szükséges, de ugyanakkor nem kevésbé szükséges annak felismerése, hogy ez az elhatárolás viszonylagos és az elhatárolásnál nem kevésbé fontosak a *kapcsolatok* is! A természettudomány napjainkban nem nélkülözheti a *tudatos* és nemcsak ösztönös materialista ismeretelméletet és dialektikus logikát, dialektikus módszertant. A filozófia nem nélkülözheti a természettudomány vívmányainak beható ismeretét. S az eredmények *általánosítása* nyilván a *természettudományi általánosítás és a filozófiai általánosítás* egy új típusú szintézisben fog állni. Ez a filozófia a természettudományág együttműködését teszi szükségessé. Egyes szerencsés esetekben a múltban is találunk erre példákat. De csak a *szocializmus* győzelme teremtette meg a kollektív együttműködés igazi lehetőségeit, amint ezt az 1958 október havában, a természettudományok filozófiai kérdéseit tárgyaló moszkvai konferencián láthattuk.

Egyelőre a materialista alapon álló együttműködés hiánya a nyugati világban a pozitívizmusnak használ. De itt is új mozzanatokat figyelhetünk meg. Miért és mennyiben nevezzük a kvantumfizika Bohr és Heisenberg által adott filozófiai értelmezését pozitívizmusnak, és miben tér el ez az értelmezés a Mach-féle pozitívizmustól?

Lenin szerint: „A tárgy az alanytól függetlenül létezik s többé-kevésbé híven tükröződik vissza az alany tudatában.”<sup>15</sup>

A pozitívizmus szerint csak érzékeletekről beszélhetünk. A megismerés érzéki adottságok megfigyelése. A megismerés nem a tárgy visszatükrözése. A Mach-féle pozitívizmus kikapcsolja ez objektív tényezőt; tehát szubjektív-visztikus irányzat, szubjektív idealizmus.

Bohr és Heisenberg nem értenek egyet azzal, hogy a világ nem egyéb, mint érzéki adottságok összessége. Ennyiben elvetik Mach álláspontját.

Saját elméletüknek központjában azonban a *megfigyelés* értelmezése, mégpedig a megfigyelés szubjektív-visztikus jellegű felfogása áll, amely az alany— tárgy kölcsönhatásának szubjektív-visztikus értelmezésén alapul.

Bohr és Heisenberg szerint a megfigyelés, amely nem egyéb, mint mérés, makrofizikai eszközökkel dolgozik és ez „zavarja”, befolyásolja az atomi tárgyat. Heisenberg ebből messzemenő filozófiai következtetést von le. Szerinte az újkori filozófia szubjektum—objektum dualizmusa, a szubjektum és objektum ellentéte megdőlt, helyébe a szubjektum és objektum *kölcsönhatásának* elve lép. Heisenberg szerint ezáltal az egymástól különálló alany és tárgy helyébe egy szubjektum—objektum—komplexum lép.

Ezzel a tétellel Heisenberg új formulázásban a régi célt, a materializmus feloldását, kiküszöbölését akarja elérni.

<sup>14</sup> Lásd erről részletesen Tudomány—Világnézet—Ideológia c. akadémiai előadásomat. (1958)

<sup>15</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 77. o.

Heisenberg ismeretelméleti meggondolásainak legnagyobb hibája abban áll, hogy az alany—tárgy viszonyt azonosítja a megfigyelési eszköz és a megfigyelendő tárgy viszonyával. Heisenberg érvelésének e sarkalatos hibáját munkáinak elemzése alapján részletesen tárgyaltam a „Materializmus és fizikai idealizmus” c. (1952) tanulmányomban és erre e helyen részletesen kitérni nem fogok. Miután azonban a kölcsönhatás fogalma Heisenberg akkori munkáiban még nem szerepelt, szükségesnek tartom, hogy az érvelésnek erre a mozzanatára is kitérjek.

A dialektikus materializmus szerint a kölcsönhatás elsősorban az anyagi világ kategóriája. Engels és Lenin hangsúlyozták, hogy ok és okozat között kölcsönhatás áll fenn.

A kölcsönhatás egyik különleges megnyilvánulása az anyag és tudat, vagyis a tárgy és alany között létrejövő kölcsönhatás. Utóbbi, tehát a természet és a tudat közötti kölcsönhatás egyáltalán nem zárja ki és nem akadályozza az anyagi világban a tudattól, alanytól függetlenül végbemenő kölcsönhatások fennállását és megismerhetőségét. Heisenberg tévedése abban áll, hogy egyoldalúan leszűkített módon a kölcsönhatást csak mint az alany és tárgy viszonyát értelmezi. Nem ismeri el azt, hogy a kölcsönhatás kategóriáján belül *egy dolog* a megfigyelőeszköz és megfigyelt tárgy között fennálló viszony (tárgy és tárgy viszonya) és *más dolog* az alany és tárgy viszonya.

Fentebb idéztük Lenin döntő jelentőségű megállapítását az anyag és tudat ellentétéről. Lenin szerint ez az ellentét csak ismeretelméleti vonatkozásban abszolút ellentét, minden egyéb vonatkozásban viszonylagos. Heisenberg azonban ismeretelméleti vonatkozásban relativizálja az anyag és tudat viszonyát, amikor *ebben* a vonatkozásban Machhoz visszatérve alany-tárgy-komplexumról beszél, amelyen belül összefolynak a szubjektum és az objektum sajátos vonásai. A végeredmény Heisenberg abszurd tétele, hogy az ember a természetben önmagát ismeri meg. Úgy véljük, hogy ezt a tételt nem szükséges részletesen megcáfolni. De szükséges *teljes határozottsággal kiemelni*, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus” alaptételét a kvantummechanika helyes értelmezése nem cáfolja meg, hanem igazolja: a tárgy hat az alanyra, az anyag a tudatra. A tudat visszatükrözi a tárgyat, a visszatükrözés lehetővé teszi, hogy az ember (az alany) a megismerés alapján cselekvően hatást gyakoroljon a tárgyra. Ez az alany és tárgy viszonyának összefüggése, akár a klasszikus mechanikáról, akár az elemi részecskéknek gyorsító mechanizmusokkal való tanulmányozásáról van szó.<sup>16</sup>

Amint látjuk a harc nemcsak a materializmus összefogása, hanem a materialista *visszatükrözési elmélet* körül is forog, amelynek kidolgozására Lenin műveiben és későbbi filozófiai feljegyzéseiben (A dialektika kérdéséről. Filozófiai füzetek) oly nagy gondot fordított. Napjainkban a marxista filozófiának egyik feladata a visszatükrözési elmélet továbbfejlesztése a tudomány, nevezetesen a fizika új eredményeivel és új nehézségeivel, problémáival való kapcsolatban.

<sup>16</sup> Téves az a nézet, amely szerint Niels Bohr ismeretelméleti álláspontját újabban a materializmus irányában módosította volna. Bohr legújabb munkájában (Atomic Physics and Human Knowledge New York 1958) azt mondja, hogy az általa javasolt „objektív leírásban” nincs helye sem az idealizmusnak, sem a realizmusnak. De ki nevezi magát ma idealistának? Bohr e könyvében teljes mértékben fenntartja a komplexitáritási elvet, valamint a mérőeszközök és fizikai rendszerek kölcsönhatásának szubjektív értelmezését.



#### IV.

Lenin útmutatásokat adott a visszatükrözési elmélet kidolgozásához, amikor Plehanov filozófiai műveit bírálva aláhúzta, hogy Plehanov nem alkalmazta a dialektikát a visszatükrözési elméletre. Ez más szóval annyit jelent, hogy a visszatükrözés dialektikus folyamat, ellentmondásokat tartalmaz, s azoknak elemzése nélkül a visszatükrözés elmélete hiányos és ezért nem meggyőző. Az érzetek az objektív külvilágnak a tudatban való visszatükrözései. Ez a materializmus ismeretelméletének kiinduló pontja. Ismeretes azonban, hogy az érzetek is igen bonyolult kérdéseket vetnek fel, s méginkább áll ez az érzetekkel közvetlenül nem tapasztalható világra, így az úgynevezett mikrovilágra, vagyis az atomi tárgy megismerésére. Az idealizmus tagadja, hogy e területen egyáltalán visszatükrözésről lehetne beszélni. A materializmus feladata, hogy kimutassa, milyen sajátosságai vannak az atomi színvonalon a visszatükrözésnek. A materialista ismeretelmélet ezt a feladatot még nem oldotta meg. Ez részben azzal magyarázható, hogy először az idealista és pozitivisták téves felfogások bírálatára kellett a figyelmet irányítani. Most azonban ki kell dolgoznunk a tudat aktivitásának szerepét a megismerésben általában és a mikrovilág megismerésében anélkül, hogy ezzel a szubjektivizmus téves felfogását támogatnánk. Az alkotó szellemű marxista filozófiára vár ebben az összefüggésben a pavlovi fiziológia eredményeinek ismeretelméleti és logikai általánosítása is.

Még csak egy példát hozunk fel annak szemléltetésére, hogy a Materializmus és empiriókriticismus eszméi milyen nagy segítséget nyújtanak a materializmus hívei számára a jelenkori természettudomány vitás kérdéseikhez kapcsolódó világnézeti harcokban. A világ teremtett voltának állítólagos természettudományi bizonyítékaira gondolunk.

A teológia és a szolgálatában álló idealista filozófia napjainkban világszerte hirdeti, hogy a világ teremtett, vagyis istentől teremtett volta „kétségtelen bizonyítékokkal” rendelkezik. Az érvelés menete a következő:

A metagalaktikák spektrálvonalainak, úgynevezett „vörös-eltolódását” az asztronómusok, mint „*a világ*” kiterjedésének bizonyítékát értelmezik. Ezt más számításokkal (kövületek és meteoritok radioaktivitása) kombinálva arra az eredményre jutnak, hogy a világ élettartama 6 milliárd év lehet. Ebből a teológusok azt a következtetést vonják le, hogy a világ kb. 6 milliárd (mások szerint több, de nem több mint 10 milliárd) évvel ezelőtt *kezdődött*, jött létre. Ezt pedig csakis úgy lehet magyarázni, hogy Isten teremtette a világot. Ilyen értelmű előadást tartott többek között XII. Pius pápa 1951-ben, a római Pontifikális Akadémián.

Ez a következtetés nem helytálló. „*A világ*” *jelen állapota* helyett csak az *általunk ismert* világról lehet egyáltalán beszélni. A teológusok és egyes asztronómusok az *általunk ismert* világot azonosítják a világgal, s ez teljesen indokolatlan.

Továbbá: világunk jelen állapota nagyjában 6 vagy több milliárd év óta olyan, amilyen. De ezelőtt is volt, *valamilyen* volt, objektív világ volt, tehát *filozófiai értelemben anyag volt*.

Ily módon az anyag kategóriájának Lenin által kifejtett felfogása alapján feltárhatjuk a következtetés hibáját: az anyag ma ismert szerkezeti formáinak összezavarása az anyag létezésével odavezet, hogy az anyag bizonyos szerkezetének létrejöttét összezavarják az anyag keletkezésével!

Józan természettudósok egyébként hangsúlyozzák, hogy a világmindenség korát természettudományi módszerekkel nem lehet megállapítani. A csillagok és a vegyi elemek keletkezését a legtöbben 6 milliárd évre becsülik, más kutatások szerint ez az időtartam kétszerannyi is lehet, de a döntő az, hogy a csillagok és a vegyi elemek kialakulása nem azonos a világ keletkezésével. Ez utóbbi kérdéssel napjainkban a dialektikus materializmust felhasználva sokat foglalkozik a szovjet asztronómia s remélhető, hogy e kutatások a dialektikus materializmus továbbfejlesztéséhez is hozzá fognak járulni.

A dialektikus materializmus továbbfejlesztése és további térhódítása szoros kapcsolatban áll egyrészt a természettudományok fejlődésével, másrészt a társadalmi fejlődéssel. Ugyanakkor meg kell állapítanunk, hogy az idealizmus befolyása — bár a tőkés világban még igen erős — regresszív tendenciát mutat. A szubjektív idealizmus, a pozitivizmus a fizikusok között már nagymértékben hitelét veszítette. Ennek egyik jellemző megnyilvánulását látjuk Heisenberg ingadozásaiban. Legújabb, 1958-ban tartott nagy feltűnést keltő előadásában Heisenberg elhatárolja magát a pozitivizmustól és Plato eszméit felújítva, vagy inkább azok analógiájára egy objektív idealizmus felé tesz lépéseket, az elemi részecskéket platonizáló értelemben „matematikai formáknak” fogja fel. (Hasonló gondolatokat fejtett ki már „A mai fizika vilásképe” c. dolgozatában [1955., magyar kiadás 1958.] )

Mennyire időszerűek ma is Lenin szavai: „A matematikusok megfeledkeznek az anyagról, mert a mozgástörvényeket matematikailag is ki lehet fejezni!” Bizonyos értelemben azonban a *szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé való közlekedésben is a materializmus közvetett befolyását kell látnunk*. A marxista filozófia növekvő nemzetközi hatása kényszerítette Bohrt és Heisenberget arra, hogy a szubjektív idealizmustól elhatárolják magukat! A harc a materializmus és idealizmus között továbbfolyik, de az idealizmus egyre inkább defenzívára kényszerül!

És így ötven év után érvényben marad Lenin megállapítása :

„A jelenkori fizika vajódik. Most szüli a dialektikus materializmust. A szülés fájdalmas.”<sup>17</sup>

Hozzátehetjük : a mi feladatunk Marx szavaival szólva ezen a téren is a szülési fájdalmakat megrövidíteni és enyhíteni.

Befejezésül térjünk vissza a kiindulóponthoz. Lenin a materializmus és idealizmus harcát pártok harcának fogta fel. Milyen értelemben? „... az empiriokriticizmus ismeretelméleti skolasztikája mögött meg kell látni a filozófiában küzdő pártok harcát, mely végeredményben a mai társadalom ellenséges osztályainak tendenciáit és ideológiáját fejezi ki.”<sup>18</sup>

Ez a harc ma is folyik. Ahhoz, hogy eredményesen folytassuk a harcot az idealizmus ellen, fel kell tárnunk osztálygyökereit, de ugyanakkor ismeretelméleti gyökereit is, s a bírálatban különös figyelmet kell fordítanunk az idealizmus új mozzanatára. Anélkül, hogy elhanyagolnánk a *nyílt* reakciós idealizmus, a Lenin által fideizmusnak nevezett irányzat ellen folytatott legélesebb harcot, napjainban a szocialista országokban főleg az idealizmusnak többé-kevésbé burkolt formái felett kell kemény, megalkuvás nélküli bírálatot gyakorolnunk.

<sup>17</sup> Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. 325. o.

<sup>18</sup> I. m. 372. o.

Ebből a szempontból központi jelentőségűvé válik a harmadik út álláspontjának bírálata.

Mi határozottan elítéljük és elutasítjuk a harmadik út ideológiáját úgy a politikában, mint a filozófiában és a művészetben. A filozófiában a harmadik út a materializmus és az idealizmus összeegyeztetését jelenti. Az ideológiai koegzisztencia általában a harmadik út egyik változata. Koegzisztencia a burzsoá ideológia és a szocialista ideológia között nem járható út. Mindez természetesen nem jelentheti azt, hogy ne létesítsünk a tőkés országok fizikusaival, filozófiai kutatóival, alkotó művészeivel, technikai szakembereivel minél szélesebb kapcsolatokat. Ismerjük meg minél jobban a nyugati kultúrát, és ismertessük meg minél jobban a tőkés országok népeivel szocialista kulturális építő munkánk vívmányait. Igyekezzünk a munkásosztályt és a haladó értelmiséget megnyerni a marxista ideológia számára. De nem azon az áron, hogy csak a marxizmusnak egyes töredékeit tartjuk a nyugati értelmiség által elfogadhatónak, ami nem egyéb, mint a harmadik út egyik burkolt formája. Minden harmadik út előbb-utóbb zsákutcának bizonyul. Ismeretes, hogy a pozitívizmus a harmadik út, az idealizmust és materializmust egyaránt meghaladó álláspont igényével lépett fel. Ma már azonban annyira nyilvánvaló, hogy a pozitívizmus az idealizmus burkolt formája, hogy egy olyan ismert fizikus (és igen naiv filozófus) mint Max Born a harmadik útnak egy új változatát ajánlja: „Remélem, hogy mi fizikusok, a kölcsönös megértést kezdeményezhetjük, amennyiben a pozitívizmus és materializmus szélsőséges gondolatait elvetjük és mindenekelőtt véget vetünk a fizikai determinizmus meséjének és a történelmi szükségszerűség kísérletének”.<sup>19</sup> Nem óhajtjuk Born nyilvánvaló tévedéseit részletesen cáfolni, csak azt érdemes leszögezni, hogy Born ugyanúgy, mint Heisenberg 1958-ban tartott előadásaiban elfordul a pozitívizmustól. Ha ma Born és Heisenberg a pozitívizmus helyett egy újabb harmadik utat keresnek, amely Heisenberg szerint „sem pozitívizmus, sem materializmus, sem idealizmus”, úgy ez a kísérlet ismét csak egy filozófiai zsákutcában fog megrekedni. S ha a nemrég elhunyt híres fizikus, W. Pauli egyik előadásában azt javasolta, hogy a fizikusok utasítsanak el „minden -izmust”, úgy ez nem egyéb, mint a jelenkori fizikai ismeretelmélet ellentmondásaiból a filozófiai nihilizmusba való menekvés.

Miért tulajdonítunk olyan nagy fontosságot a harmadik utas álláspont bírálatának? Azért, mert ez az álláspont tetszetős és csábító olyan egyének, rétegek és csoportok számára amelyek nehéz kérdésekben és helyzetekben kitérnek az állásfoglalás elől. Ehhez a réteghez tartozik az értelmiségnek nem csekély része, amely harmadik utat keres a kapitalizmus és a szocializmus között folyó harcban, harmadik utat keres a filozófiai-világnézeti harcban és közben — tudva vagy nem tudva, akarva vagy nem akarva — ezzel csak a burzsoázia céljait szolgálja.

Új mozzanatokkal találkozunk a jelenkori revizionizmus ideológiájában is. S ha helyes az a megállapításunk, hogy a revizionizmus a szocialista országokban az ellenforradalom előkészítésének ideológiája, úgy ez az általános megállapítás érvényes a filozófiai revizionizmusra is. Valóban, a Materializmus és empiriokriticismus-nak a filozófia revizionizmusra vonatkozó megállapítása is ma hatványozott mértékben helytállóknak bizonyulnak.

<sup>19</sup> Max Born : Der Realitätsbegriff in der Physik. Universitas. Heft 9. 1958. 945. o.

A Materializmus és empiriokriticizmus ma is példaadó és irányt mutató mű számunkra a revizionizmus ideológiájával folytatott harcban. Példaadó harcosságával, következetességével, a pártosságot és a tudományos tárgylagos-ságát egyesítő módszerével. S nem utolsósorban példaadó abban a tekintetben is, hogy a marxizmussal szembenálló irányzatok bírálata akkor válik igazán meggyőzővé és hatásossá, ha a bírálaton túlmenően kidolgozzuk a pozitív választ a vitás kérdésekben. Lenin műve fényes példája a marxizmus alkotó alkalmazásának és továbbfejlesztésének. Művét ma méltatni annyi, mint azt Lenin szellemében folytatni.

## ПЯТЬДЕСЯТ ЛЕТ «МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ» ЛЕНИНА

Бела Фогараш

«Материализм и эмпириокритицизм» Ленина был направлен против философского ревизионизма, стремившегося к согласованию марксизма и махизма. Значение этой борьбы против ревизионизма, ограничивающегося на вид только вопросами философии, объясняется тем, что теория марксизма представляет собой единое целое, ни одной «частицы» которой нельзя заменить чуждой теорией без опровержения всего марксизма. В связи с этой целью задача Ленина, с одной стороны, состояла в защите чистоты философского учения марксизма, а с другой, в доказательстве того, что диалектического материализма, хотя его никоим образом нельзя согласовать с махизмом, тем более можно согласовать с достижениями современного естествоведения, и дальше развивать на основе его завоеваний. Ленин из открытий физики в начале века *отметил* то, что имело решающее значение с точки зрения борьбы материализма и идеализма в гносеологическом и мировоззренческом отношении, и опровергая фальшивое идеалистическое понимание этих открытий, дал их действительно материалистическое философское обобщение. В связи с этим он в многих отношениях далее развил современный материализм. Автор занимается теми основными вопросами, в которых труд Ленина конкретизировал, обогатил новыми идеями диалектический материализм: определение философско — гносеологического понятия материи и его различие от физических теорий о структуре материи, открытие абсолютных и относительных моментов противоречия материи и сознания, характеристика «философского» идеализма, критика релятивизма, принцип партийности марксистской философии, и вместе с тем доказательство того, что именно партийность является основой строгого научного познания, ибо теория, в высшей степени представляющая идеологию самого прогрессивного класса, означает «высшую достижимую степень правды».

В течение прошлых пятидесяти лет, в связи со субъективистическим пониманием квантовой механики, позитивистические взгляды среди физиков приобрели решающее влияние; позитивизм, как «семантическая философия» достиг подобного влияния в англо-американской буржуазной философии, и в тесной связи с этим создалась логистика — позитивистическое понимание формальной логики. Однако, влияние позитивизма приблизительно с 1950—51 года постепенно уменьшается. Главная причина этого — постепенное усиление влияния диалектического материализма, а другой причиной является то, что многих таких физиков сегодня уже не удовлетворяют положения позитивизма, которые не принимают, по крайней мере, полностью аспекты марксистской философии. В этой ситуации отношение философии и естественных наук становится особенно важным вопросом. Нужно отделить друг от друга естественную науку (физику) и философию, но вместе с тем не менее необходимо распознать, что это отделение относительное, и отношения не менее важны отделения. Вследствие проблематики своей науки, физики, биологии, главным образом во время больших принципиальных противоречий и кризисов, в связи со своими обобщениями, вынуждены заниматься вопросами философии, гносеологии и логики. Здесь возможны и даже становятся необходимыми отношения нового типа между естествоведами и философами. Лишь победа социализма создала истинные возможности этого коллективного взаимодействия.

В заключительной части статьи автор дает критику философских взглядов коппенгагенской школы и определяет свою позицию в отношении новейших философских высказываний Бора, Гейзенберга, Борна.

## ÜNFZIG JAHRE LENIN: »MATERIALISMUS UND EMPIRIOKRITIZISMUS«

*Béla Fogarasi*

Das Werk »Materialismus und Empiriokritizismus« war gegen den die Vereinigung von Marxismus und Machismus beabsichtigenden philosophischen Revisionismus gerichtet. Die Bedeutung des Kampfes gegen den scheinbar sich nur auf die Fragen der Philosophie beschränkenden Revisionismus ist damit zu erklären, dass die Theorie des Marxismus ein einheitliches Ganzes bildet, von dem kein »Teilchen« durch fremdartige Theorie ersetzt werden kann ohne den gesamten Marxismus in Frage zu stellen. Im Zusammenhang mit dieser Zielsetzung war Lenins Aufgabe einerseits die Verteidigung der Reinheit der philosophischen Lehre des Marxismus, andererseits der Nachweis, dass der dialektische Materialismus durchaus nicht mit dem Machismus in Einklang zu bringen ist; aber umso eher ist er mit den Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft vereinbar und man kann ihn auf Grund ihrer Ergebnisse weiterentwickeln. Lenin hat aus den Entdeckungen der Physik am Anfang des Jahrhunderts das hervorgehoben, was in erkenntnistheoretischer und weltanschaulicher Beziehung vom Standpunkt des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist und er hat die falsche idealistische Deutung dieser Entdeckungen widerlegend, ihre wirkliche materialistische philosophische Verallgemeinerung gegeben. Im Zusammenhang damit hat er in zahlreichen Beziehungen den modernen Materialismus weiterentwickelt. Der Verfasser behandelt die Hauptfragen in welchen Lenins Werk den dialektischen Materialismus mit neuen Ideen bereichert und konkretisiert hat: die Bestimmung des philosophisch-erkenntnistheoretischen Begriffes der Materie und ihre Unterscheidung von den auf die Struktur der Materie sich beziehenden physikalischen Theorien, die Enthüllung von absoluten und relativen Momenten des Gegensatzes zwischen Materie und Bewusstsein, die Charakterisierung des »physikalischen« Idealismus die Kritik des Relativismus, das Prinzip der Parteimässigkeit der marxistischen Philosophie und den Nachweis dafür, dass eben die Parteimässigkeit die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis bildet, weil die Ideologie der fortschrittlichen Klasse die höchste Entwicklungsstufe der Theorie vertritt und sie so die höchste Stufe zur Wahrheit bedeutet.

In den vergangenen 50 Jahren haben die positivistischen Ansichten im Zusammenhang mit der subjektivistischen Deutung der Quantenmechanik im Kreis der Physiker einen entscheidenden Einfluss gewonnen; einen ähnlichen Einfluss hat in der anglo-amerikanischen bürgerlichen Philosophie der Positivismus als »semantische Philosophie« erlangt und es hat sich damit im engen Zusammenhang die Logistik, die positivistische Deutung der formalen Logik, entfaltet. Aber der Einfluss des Positivismus verringert sich stufenweise etwa seit 1950—51. Der Urgrund hierfür ist die stufenweise Verstärkung des Einflusses des dialektischen Materialismus; der andere Grund: die Thesen des Positivismus befriedigen heute auch schon zahlreiche solche Physiker nicht, die die Grundsätze der marxistischen Philosophie nicht, oder nicht im ganzen Umfange annehmen. In dieser Lage ist besonders die Frage des Verhältnisses zwischen Philosophie und Naturwissenschaften von besonderer Bedeutung. Die Abgrenzung der Naturwissenschaft (Physik) und der Philosophie ist notwendig, aber nicht weniger notwendig ist die Erkenntnis, dass diese Abgrenzung nur relativ ist und die Zusammenhänge nicht weniger bedeutsam als die Abgrenzung sind. Die Physiker und die Biologen sind infolge der Problematik ihrer Wissenschaften, besonders in Zeiten grosser prinzipieller Gegensätze und Krisen, im Zusammenhang mit ihren eigenen Verallgemeinerungen gezwungen sich mit erkenntnistheoretischen, philosophischen und logischen Fragen zu beschäftigen. Hier sind neuartige Verbindungen zwischen Naturforschern und Philosophen möglich und auch erforderlich. Die wirkliche Möglichkeit dieser kollektiven Zusammenarbeit war nur durch den Sieg des Sozialismus erschlossen worden.

Im Schlussteil seines Artikels kritisiert der Verfasser die philosophischen Ansichten der Kopenhagener Schule und nimmt zu den neuesten philosophischen Äusserungen von Heisenberg und Born Stellung.

## FIFTY YEARS OF LENIN'S "MATERIALISM AND EMPIRIOCRITICISM"

*Béla Fogarasi*

The "Materialism and Empiriocriticism" was directed against the philosophical revisionism aiming at reconciling Marxism with Machism. The importance of this struggle against revisionism that was seemingly restricted to the problems of philosophy is ob-

vious if we realize that the theory of Marxism is a homogeneous whole, and none of its parts can be substituted by any theory alien to it, without calling in question the validity of Marxism as a whole. In this connection Lenin's task was, on the one hand, to defend the purity of Marxist philosophy and, on the other, to demonstrate that dialectical materialism can in no way be adjusted to Machism, but is the more compatible with the achievements of modern natural sciences and can be further developed on the basis of their results. From among the discoveries of physics in the early 20th century Lenin brought into prominence what had a decisive importance epistemologically and ideologically for the struggle between materialism and idealism and, refuting the false, idealistic interpretation of these discoveries, gave us their proper materialistic philosophical interpretation. In this connection he developed modern materialism in many respects. The author deals with the principal questions wherein Lenin's work gave a concrete form to dialectical materialism enriching it with new ideas: the definition of the philosophical-epistemological concept of matter and its distinction from the physical theories referring to the structure of matter, the characterization of "physical" idealism, the criticism of relativism, the Party principle in Marxist philosophy and the establishment of the fact that it is nothing but the party-mindedness that underlies strict, scientific cognition because the theory representing on the highest level the ideology of the class which is the most advanced in progress represents at the same time „the highest degree of truth attainable”.

For the past fifty years, in connection with the subjective interpretation of quantum mechanics, positivistic views have gained a decisive influence upon physicists. Owing to a similar influence of positivism as "semantic philosophy" upon the Anglo-American bourgeois philosophy, formal logics has acquired a positivistic interpretation. Nevertheless the influence of positivism has been found to decrease gradually since 1950—51. This is mainly due to the gradually increasing influence of dialectical materialism and partly also to the fact that the theses of positivism no longer satisfy many physicists who do not adopt the views of Marxist philosophy or at least part of them. Under such circumstances the relation of philosophy and natural sciences acquire special importance. The delimitation of natural sciences (physics) and philosophy is necessary, though it is not less necessary to recognize that the delimitation is relative and that the relations between the two are by no means less important than their delimitation. By the very nature of the problems of their sciences, the physicists, biologists — especially at times of great contradictions in principle and of crises — are in connection with their generalization bound to deal with problems on philosophy, epistemology and logics. This is where new kind of relations between natural scientists and philosophers become possible and necessary. The true possibility of this collective co-operation has been realized by the victory of socialism alone.

In the concluding part the author gives the criticism of the philosophical views of the Copenhagen school and expounds his opinion of the recent statements by Bohr, Heisenberg and Born.



## A történelmi materializmus néhány kérdése Lenin Materializmus és empíriokriticizmus c. művében

MOLNÁR ERIK

A Materializmus és empíriokriticizmus c. munka, az empíriokriticizmus filozófiai irányának materialista bírálata, alkalmat nyújtott Leninnek arra, hogy fellépjen a filozófiai revizionizmus ellen. Abban az időben a polgári filozófiában az empíriokriticizmus divatozott, amelynek hatása alól az orosz munkásmozgalom egyes képviselői sem tudták magukat kivonni. A hatás elég messzemenő volt. Az idealista empíriokriticizmus (empíriomonizmus) vezéralakja az orosz munkásmozgalomban az a Bogdanov volt, aki az első orosz forradalom idején a bolsevik frakció vezetői közé tartozott. Bogdanov összekötötte — vagy inkább azt hitte, hogy összekötheti — az empíriokriticizmus filozófiai irányát a történelmi materializmus társadalomtudományi elméletével. Így a marxizmus filozófiai revideálásának igényével lépett fel, abban a hiszemben, hogy a marxizmus filozófiai revíziója nem érinti társadalomtudományi elméletét. Valójában azonban a történet materialista elmélete helyébe — idealista filozófiai szemléletét belső következetességgel érvényesítve — a történet idealista elméletét állította. Arra az álláspontra helyezkedett, hogy „a társadalmi élet *minden* megnyilvánulásában tudatos és pszichikai”, s hogy következésképpen „a társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonosak”.

Lenin ezzel szemben rámutatott arra, hogy Marx szerint a társadalmi tudat és a társadalmi lét viszonya nem azonosságukban, hanem abban áll, hogy a társadalmi tudat (így vagy úgy, többé-kevésbé híven vagy eltorzítva, sőt fejetetejére állítva) visszatükrözi a társadalmi létet. Utalt továbbá arra, hogy a történelmi materializmusnak ez a tétele közvetlen és felbonthatatlan kapcsolatban áll a filozófiai materializmusnak azzal az általános tételével, hogy a tudat általában visszatükrözi a létet. Lenin az utóbbi gondolatot a következőképpen fejtette ki: „A materializmus általában elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csupán tükröződése a létnek . . .”

Ennél a tételnél érdemes kissé elidőzni. Lenin itt párhuzamba állítja az objektív, valóságos lét, az anyag filozófiai fogalmát a társadalmi létnek, tehát az anyagi élet termelési módjának a társadalomtudományi fogalmával. Ami igaz az egyikről, hogy ti. visszatükröződik az emberiség társadalmi tudatában és ezt meghatározza, az igaz a másikról is. De min alapul ez az összefüggés, a „lét” és a „társadalmi lét” összefüggése? Nyilvánvalóan nem

azon, hogy az anyagi élet társadalmi termelési módját is létnek — itt társadalmi létnek — nevezzük, éppúgy, mint az anyagot. Nevezhetnénk másképpen is. Az elnevezés azonossága nem változtat azon, hogy közvetlenül, vagy látszólag két különböző dologról van szó, az egyik esetben az anyagi élet termelési módjának a társadalomtudományi fogalmáról, a másik esetben az objektíven létező anyag filozófiai fogalmáról. Nyilvánvaló tehát, hogy Lenin tétele további kifejtésre, megmagyarázásra szorul.

A magyarázat az, hogy az anyagi élet termelési módjának társadalomtudományi fogalma — a társadalmi lét — úgy viszonylik az anyag filozófiai fogalmához — a léthez — mint a különös az általánoshoz. A társadalmi lét része a filozófiai létnek, az utóbbi magában foglalja az előbbit. Az objektív, valóságos lét, amelyet a természettel kapcsolatban a társadalmi tudat visszatükröz: az anyag, az anyag természeti léte, a fizikai, kémiai, biológiai, társadalmi valóság. Az emberiség tudata a társadalommal kapcsolatban sem tükrözhet vissza mást, mint annak valóságát, valóságos létét, mert a társadalom része a természetnek. A társadalmi valóság azonban a többi természettel szemben a maga *különlegességében*, a maga *különleges* vonásával tükröződik vissza a társadalmi tudatban. És ez a különleges vonás a lényegét illetőleg abban áll, hogy a társadalmat alkotó egyének a maguk anyagi, biológiai létét a társadalmilag végzett, társadalmilag összekapcsolt, munkaeszközöket termelő és mozgató munka segítségével tartják fenn. Ami tehát itt a tudatban visszatükröződik, ettől független és ezt meghatározza — a társadalom anyagi életének termelési módja, amelyben a maga különlegességében testesül meg a társadalom objektív, valóságos léte.

Lenin tehát kimutatta, hogy a történelmi materializmus közvetlen és felbonthatatlan kapcsolatban áll a filozófiai materializmussal. Következésképpen a filozófiai materializmust nem lehet más filozófiai rendszerrel felcserélni — a más itt idealista rendszert jelent — anélkül, hogy a történelmi materializmust valójából ki ne forgatnánk. Ezzel kapcsolatban Lenin megállapította, hogy „a marxizmus filozófiájából, ebből az egyetlen acéldarabból öntött filozófiából egyetlen alapvető kiinduló tételt, egyetlen lényeges részt sem lehet elvenni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, anélkül, hogy ne dőlünk a burzsoá reakciós hazugság karjaiba”.

Ez az álláspont minden, csak nem dogmatikus. A marxizmus a filozófiában és a társadalomtudományban felállított egy sor általános, alapvető kiinduló tételt, amelyek igazságuknál fogva a tudományos kutatásban és a gyakorlati cselekvésben nélkülözhetetlenek. Dogmatikussá csak helytelen értelmezés mellett és csak akkor válik, ha a felmerülő „konkrét kérdésekre az általános igazság egyszerű logikai kifejtésében”<sup>1</sup> keresik a választ és az új tényeket elhanyagolják. Ezzel az eljárással a marxista irodalomban ma még gyakran találkozunk. Ha pl. a jelenkori kapitalizmus kérdéseiről van szó, pl. a túltermelési válságról a monopolkapitalista állami intervencionizmus korában, irodalmunkban felette gyakori, hogy a túltermelési válságot egyszerűen logikailag kifejtik, logikailag levezetik a társadalmi termelés és a magánelsajátítás között fennálló ellentmondásból, s eközben az állami intervencionizmus új tényeinek konkrét vizsgálatát mellőzik. Vagyis az új tények konkrét vizsgálata helyett a válságot egyszerűen elméletileg posztulálják. Pedig a társadalmi termelés és a magánelsajátítás között fentálló ellentmondás

<sup>1</sup> Lenin: A kapitalizmus fejlődése Oroszországban. Szikra. 1949. 14. o.

és a válságok szükségszerű kapcsolatának tételét Marx a szabadverseny korszakának viszonyaiból kiindulva állította fel, és a monopolkapitalista állami intervencionizmus viszonyait ebből a szempontból nem vizsgálta és nem is vizsgálhatta meg. Ezért, ha a túltermelési válság mai lehetőségével foglalkozunk, nem az előbbi tételből, hanem a monopolkapitalista állami intervencionizmus új tényeiből kell kiindulni. Azt kell tehát megvizsgálni, hogy ezek az új tények képesek-e módosítani vagy elhárítani a társadalmi termelés és a magánelsajátítás ellentmondásának azokat a következményeit, amelyek a szabadverseny korszakában a túltermelési válságokban nyilvánultak meg. Lenin az új tények fontosságára figyelmeztetett a régi elméletek dogmatikus alkalmazásával szemben, amikor ezt írta: „Most azt a kétségtelen igazságot kell elsajátítani, hogy a marxistának számításba kell vennie az eleven életet, a *valóság* pontos tényeit s nem szabad belekapaszkodnia a tegnapi nap elméletébe, amely, mint minden elmélet, a legjobb esetben is csak az alapvetőt, az általánosat állapítja meg, csak közeledik ahhoz, hogy megragadja az élet bonyolultságát.”<sup>2</sup>

Visszatérve Bogdanovra, az ő tétele a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról azt a tényt torzította el, hogy a társadalmi megnyilvánulások, a gazdaságiak éppúgy, mint az ideológiaiak, tudatos emberi magatartáson alapulnak. Lenin ezzel szemben kimutatta, hogy bár az emberek gazdasági tevékenységükben tudatosan járnak el, a kapitalizmusban tudatos cselekedeteik összefonódásának eredményeit nem ismerik, és ezért társadalmi tudatuk nem fogja át társadalmi létüket és ennek törvényszerűségeit. „Abból a tényből — írja —, hogy élsz és gazdálkodol, gyermekeket szülsz és termékeket állítasz elő, ezeket kicseréled, az eseményeknek, a fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolata alakul, amely független *társadalmi* tudatodtól, amelyet ez sohasem foghat át teljesen.”

A gazdasági fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolata, vagy Lenin másik kifejezésével, annak objektív logikája nem más, mint az objektív törvényszerűség, amely a kapitalizmusban a gazdasági folyamatokat irányítja. (Az idézett mondatot megelőző mondatban Lenin a „törvényt” és az „objektív logikát” ugyanabban az értelemben használja.) Eszerint tehát az objektív gazdasági törvényszerűségek a tudatos emberi cselekedetekből erednek. Ezzel Lenin konkrét formában megcáfolta Avenarius tanítványának, F. Bleinek a vádjait is, azt az állítását, hogy a marxisták „a gazdaság jelenségeit elemzik, anélkül, hogy azt, amit találtak, az egyének magatartásával kapcsolatba hoznák”, s hogy továbbá a marxista „a gazdaság törvényeit annak természetéből vezeti le, s szerinte az ember csak véletlen járuléka a törvényeknek”.

Meg kell mondani, hogy az Avenarius-tanítvány vádja, ha a marxizmussal szemben teljesen abszurd volt is, a marxizmust ellaposító vulgármarxista nézetekkel szemben nem volt alaptalan. A vulgármarxisták körében valóban érvényesült egy olyan felfogás, amely a társadalmi törvényszerűséget metafizikusan elszakította az emberi cselekedetektől és a törvényeket valahol a társadalmilag cselekvő emberek feje fölé helyezte el. Sőt ez a felfogás a legutóbbi években még új erőre is kapott, mióta Sztálin anélkül fejtette ki a gazdasági törvény fogalmát, hogy utalt volna az emberek gazdasági tevékenységére, mint a gazdasági törvények forrására.

<sup>2</sup> Lenin: Összes Művek. XXIV. köt. 26. o. Orosz nyelvű kiadás.

A törvénynek ezt a vulgáris, metafizikus felfogását már Proudhonnál megtalálni. Marx már a Proudhon elleni vitáiratában szembefordult a törvénynek ezzel a felfogásával — A Filozófia nyomorában ezt írta: „Proudhon úr megszemélyesíti a társadalmat, társadalmi személyt csinál belőle, olyan társadalmat, amely távolról sem a személyek társadalma, minthogy megvannak a saját törvényei, amelyeknek semmi közösségük sincs a társadalmat alkotó személyekkel.”<sup>3</sup> És saját álláspontját már a 18. Brumaire-ben kifejtette. Itt ezt olvashatjuk: „Az emberek maguk csinálják történetüket, de nem csinálják szabadon, nem magukválasztotta, hanem közvetlenül meglevő, adott és örökölt körülmények között.”<sup>4</sup> Ha az emberek maguk csinálják történetüket és a történet — Marxnál magától értetődőleg — törvényszerű folyamat, akkor a történeti-társadalmi törvények az emberi cselekedetekből erednek (amelyeket viszont a történeti-társadalmi körülmények szükségszerűen meghatároznak).

Marx álláspontja ebben a kérdésben tehát kezdettől fogva világos, sőt annyira magától értetődő volt, hogy később nem is tartotta szükségesnek, hogy minden alkalommal részletesen kifejtse. Annál kevésbé, mert a törvények — bár az emberi cselekedetek közvetítésével — végső fokon a történeti-társadalmi körülményekből erednek, tehát — egyszerűsítő, rövidítő módon — ugyanezekből, vagyis a társadalom történeti formájából az emberi cselekedetek átugrásával is levezethetők. Erre Marx már a Rheinische Zeitungban utalt. Itt azt írta, hogy a politikai jelenségek kutatásánál a cselekvő személyek akaratát gyakran figyelmen kívül lehet hagyni, mert „vannak olyan viszonyok, amelyek mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit meghatározzák”.<sup>5</sup>

Így történt azután, hogy míg a korábbi munkáiban mint pl. a Bér-munka és Tőké-ben Marx a kapitalizmus törvényeit a versenyből, tehát a verseny által kikényszerített egyéni cselekedetekből vezeti le,<sup>6</sup> addig a Tőkében fordítva, a kapitalizmus viszonyai által létrehozott törvényekből indul ki és a verseny közvetítésével ezekből vezeti le az egyéni cselekedeteket. Itt már azt olvashatjuk, hogy „a verseny minden egyéni tőkésre külső kényszertörvényként rákényszeríti a tőkés termelési mód benső törvényeit”.<sup>7</sup> Vagy hasonlóképpen vezeti le Marx a társadalmi fejlődést „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” előszavában a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásából, úgyhogy az embereknek az egész folyamatban látszólag csak az a szerep jut, hogy az összeütközés meghatározott ideológiai formákban tudatossá válik bennük. Így a marxizmus felületes ismerői és hívei szemében tényleg az a látszat keletkeztethető, hogy a marxizmus „a gazdaság törvényeit annak természetéből vezeti le” és az emberi cselekedeteket a törvényekből származtatja.

Ismeretes, hogy Engels a 90-es években több ízben kikelt a történelmi materializmus ilyenféle frázisszerű, vulgáris-dogmatikus alkalmazása ellen. Ezért saját magát és Marxot is felelősnek tartotta, azon az alapon, hogy a vita hevében a történelmi materializmus fő elveit hangsúlyozták és a kölcsön-

<sup>3</sup> Marx—Engels: Gesamtausgabe. I. rész. VI. köt. 166. o.

<sup>4</sup> Marx—Engels: Válogatott Művek. I. köt. 225. o.

<sup>5</sup> Marx—Engels: Összes Művek. I. köt. 360. o. Kossuth Kiadó.

<sup>6</sup> Marx—Engels: Válogatott Művek. I. köt. 76—77. o.

<sup>7</sup> A tőke. I. köt. 555. o. A Meissner-féle német nyelvű 6. kiadásban.

hatásban résztvevő többi mozzanatot nem méltatták mindig kellőképpen. Ennek a hibának a kijavítására ismétli meg Engels a 90-es években újra meg újra, hogy „az emberek maguk csinálják történetüket, csak adott, őket meghatározó környezetben, a meglevő tényleges viszonyok között”, hogy tehát a történet a maga törvényeivel az emberek — szükségszerűleg meghatározott — cselekedeteiből ered.

Ezt hangoztatta Lenin is a Materializmus és empiriokriticizmus-ban, csupán a fentebb idézett helyen a gazdasági fejlődés objektív törvényei mellett „az objektív logika”, „a fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolata” kifejezését is használta. Ez azonban elég volt ahhoz, hogy a vulgáris marxizmusban tovább éljen Proudhon metafizikus felfogása, amely szerint a társadalomnak „megvannak a saját törvényei, amelyeknek semmi közösségük sincs a társadalmat alkotó személyekkel.”

#### НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА В КНИГЕ ЛЕНИНА «МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ»

*Эрик Мольнар*

Автор излагает ту мысль Ленина, согласно которой положение исторического материализма, отражающее общественное сознание общественного бытия, находится в непосредственной и нерушимой связи с положением философского материализма, отражающее сознание бытия. Он обращает внимание на то, что в то время как Ленин в высшей степени ценил все основные положения марксистской философии, он одновременно выступал против них, чтобы искать ответ на конкретные вопросы не в анализе новых фактов, а в логическом изложении данных основных положений. Далее он ссылается на то, что Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» выводил объективные экономические закономерности из сознательных человеческих действий. Такова была и точка зрения Маркса (Рейнская газета, Ницета философии, 18. Брюмера, Наемный труд и капитал). Но и в дальнейшем эта точка зрения затуманилась, так как Маркс и Энгельс в разгаре дискуссий подчеркивали только главные принципы исторического материализма, а Сталин изложил понятие экономического закона без того, чтобы сослаться на экономическую деятельность человека как на источник экономических законов.

#### EINIGE FRAGEN DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS IN DEM WERK LENINS »MATERIALISMUS UND EMPIRIOKRITIZISMUS«

*Erik Molnár*

Der Verfasser beschreibt den Gedanken Lenins, laut welchem die These des historischen Materialismus, dass das gesellschaftliche Bewusstsein das gesellschaftliche Sein widerspiegelt, in unmittelbarer und unauflösbarer Verbindung mit jener These des philosophischen Materialismus steht, dass das Bewusstsein das Sein widerspiegelt. Er macht uns darauf aufmerksam, dass während Lenin jede einzelne grundlegende These der Philosophie des Marxismus hochgeschätzt hat, er zugleich auch dagegen auftrat, dass man die Antwort auf die konkreten Fragen in der logischen Darlegung der vorliegenden grundlegenden Thesen, anstatt in der Analyse der neuen Tatsachen suche. Schliesslich verweist er darauf, dass Lenin in seinem Werke »Materialismus und Empiriokritizismus« die objektiven ökonomischen Gesetzmässigkeiten von den bewussten menschlichen Handlungen abgeleitet hat. Diesen Standpunkt hat auch Marx vertreten. (Rheinische Zeitung, Misère de la Philosophie, 18. Brumaire, Lohnarbeit und Kapital.) Dieser Standpunkt verlor aber später an Präzision, weil Marx und Engels in der Hitze der Diskussion nur die Hauptprinzipien des historischen Materialismus betonten, während Stalin den Begriff des ökonomischen Gesetzes ohne Berufung auf die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen als Quelle der ökonomischen Gesetze entwickelte.

SOME PROBLEMS OF HISTORICAL MATERIALISM IN LENIN'S  
"MATERIALISM AND EMPIRIOCRITICISM"

*Erik Molnár*

The author analyses Lenin's following conception : the thesis of historical materialism according to which social consciousness reflects social existence, is in a direct and indissoluble connection with the thesis of philosophical materialism according to which existence is reflected in consciousness. While Lenin highly valued every fundamental thesis of the philosophy of Marxism, he was opposed to the idea of answering concrete questions by the logical analysis of these fundamental theses instead of analysing the new facts themselves. In his „Materialism and Empiriocriticism" Lenin deduced the objective economic laws from the conscious human actions. This was Marx' standpoint too (Rheinische Zeitung, Misère de la philosophie, 18 Brumaire, Paid Work and Capital). Later this standpoint grew rather indistinct because Marx and Engels, in the heat of the discussion, emphasised only the main principles of historical materialism, while Stalin expounded the concept of economic law without referring to the economic activity of man as the source of economic laws.



## A Magyar Tanácsköztársaság állama és joga

SZABÓ IMRE

A magyar munkásosztály, a magyar dolgozó nép s vele együtt a nemzetközi munkásmozgalom most ünnepli a Magyar Tanácsköztársaság dicsőséges napjainak negyvenedik évfordulóját. Az évforduló alkalmat ad sok visszaemlékezésre; az ünnepségekkel összefüggésben számos könyv, tanulmány és előadás foglalkozik a Tanácsköztársasággal, szervei tevékenységével, méltatja szerepét a magyar nép történetében, jelentőségét a munkásosztály nemzetközi küzdelme szempontjából. Mindez nagymértékben hozzájárul a Tanácsköztársaság elmélyült, sokoldalú megismeréséhez, a százharminchárom nap eredményeinek egyre mélyebb feltárásához. Az emlékezéseknek s alkalmi-ünnepi megnyilatkozásoknak megvan a maguk szerepe a Tanácsköztársaságot illető történetileg igaz kép kialakításában; ezek azonban természetesen nem pótolják az alapos tudományos kutatást. E tekintetben az elmaradás kétségtelen; e kutatások részben csak most folynak, de mindenesetre most esedékes annak a részletekbe menő, teljes történetnek kimunkálása, amely végre valódi jelentőségéhez képest s nagyságában mutatja be a magyar munkásosztály hősiess küzdelmének s kimagasló eredményeinek e szakaszát.

Mindez áll a Tanácsköztársaság államára és jogára nézve is. Elmondható, hogy a Tanácsköztársaság államának és jogának legáltalánosabb méltatása — különösen az államé — számos alkalommal megtörtént; a részletek vizsgálása, amely egy újabb szinten való összefoglalást tesz lehetővé, napjainkban folyik; a Tanácsköztársaság jogrendszerét illetően ehhez még az is hozzátehető, hogy a kezdeti általános megismertetés terén is vannak feladataink, bár bizonyos lépések itt is történtek. A Tanácsköztársaság negyvenéves évfordulójának most az első magyar proletárdiktatúra államával és jogával összefüggésben serkentést kell adnia a részletekbe menő tudományos kutatás meggyorsításához s maguknak a megemlékezéseknek is lehetőleg tovább kell mélyíteniük a Tanácsköztársaság államának és jogának megismerését. Ez a munka egész ideológiai fejlődésünk szempontjából rendkívüli jelentőségű; azt tárja fel teljes szélességében a magyar dolgozó nép történetéből, ami a legnagyobb mértékben haladó hagyományunk és amivel összefüggésben sokáig élt és hatott a Horthy-korszak rágalmazó propagandája.

E tanulmányban az alábbiakban az állam- és jogelmélet szemszögéből kíséreljük meg a Tanácsköztársaság államának és jogának általános jellemzését, mégpedig annak a *jogalkotásnak alapján*, amely a Tanácsköztársaság néhány hónapja alatt létrejött; ez a jogalkotás a munkásosztály törvényerőre emelt akaratának formájában fejezte ki a hatalmas változást, amely végbe-

ment s jelezte az építést, amely kezdetét vette.<sup>1</sup> E vizsgálódás eleve csak áttekin-  
tést adhat s csak egyik oldalról nézve mutatja meg a Tanácsköztársaság  
államát és jogát, hiszen a jogszabályi anyag csak egyik vonatkozása a Tanács-  
köztársaság állami-jogi tevékenységének; a Tanácsköztársaság állami-jogi  
gyakorlatának feldolgozását illetően még igen sok a tennivaló.

## I.

A Magyar Tanácsköztársaság a létrejött új hatalom jellegét illetően  
az első pillanattól kezdve nem hagyott fenn semmi kétséget. A Kommunisták  
Magyarországi Pártja és a Magyarországi Szociáldemokrata Párt egyesüléséből  
létrejött Magyarországi Szocialista Párt, valamint „a kormányhatalmat e  
párt megbízásából” átvevő Forradalmi Kormányzótanács [1919. március 21-én  
kelt „Mindenkihez!” című felhívása, amely a Tanácsköztársaság első jogi aktu-  
sa,<sup>2</sup> leszögezi, hogy e nappal Magyarország proletársága a maga kezébe vett min-  
den hatalmat; e hatalom lényege: „a proletárság diktatúrája, a *munkások  
és földművesszegények uralma*”. A felhívás leszögezi, hogy Magyarország Tanács-  
köztársasággá alakul s az akkori legfőbb szerve, a Forradalmi Kormányzó-  
tanács „haladéktalanul megkezdi a nagy alkotások sorozatát a szocializmus,  
a kommunizmus előkészítésére és megvalósítására”. Az új állam és a magyar  
munkásosztály pártja ebben az első megnyilatkozásában kimondotta a nagy-  
birtokok, a bányák, a nagyüzemek, a bankok és a közlekedési vállalatok  
szocializálását; leszögezte, hogy hatalmas proletárhadsereget szervez, amely-  
lyel „a munkásság és parasztság diktatúráját érvényre juttatja a magyar  
kapitalistákkal és nagybirtokokkal szemben csakúgy, mint a román bojárokkal  
és a cseh burzsoákkal szemben”; egyben a proletárinternacionalizmus  
jegyében kijelentette teljes eszméi és lelki közösségét az orosz szovjetkormány-  
nyal s testvéri üdvözlését küldötte más országok munkásosztályának.

Az összeomlott magyar burzsoá-demokratikus állam romjain ilyen módon  
az állam új típusa, a proletárdiktatúra állama jött létre, amely a marxizmus  
tanításainak megfelelően s a Kommunisták Magyarországi Pártjának programja  
alapján a munkásosztály, az addig kizsákmányolt többség uralmát valósította  
meg a kizsákmányoló kisebbség felett. Ez az állam: szocialista állam, abban az  
értelemben, ahogyan Lenin szocialistának nevezte a fiatal Szovjet Köztársasá-  
got, amely azért volt mindjárt kezdetben szocialista köztársaság, mert rálépett  
arra az útra, amely a kapitalizmustól a szociálistáig vezet.<sup>3</sup> A felhívás azt is  
kifejezésre juttatja, hogy az új hatalomnak, a proletariátus diktatúrájának  
legfőbb elve a munkásosztály és a parasztság szövetsége, — hogy a diktatúra  
„a munkások és földműves-szegények uralma”, a „munkásság és parasztság  
diktatúrája”. Az új típusú állam osztálylényegén nem változtatott a Tanács-  
köztársaság közismerten helytelen parasztpolitikája sem, amelyet a felhívás  
úgy fejezett ki, hogy a Tanácsköztársaság „a földreformot nem törpebirtoko-  
kat teremtő földosztással, hanem szocialista termelőszövetkezetekkel hajtja  
végre”.

<sup>1</sup> A Tanácsköztársaság állam- és jogelméleti eszméit illetően hivatkozunk  
„A burzsoá állam- és jogbölcselet Magyarországon” című könyvünknek (Bp. 1955.)  
befejező fejezetére, ahol kísérletet tettünk ezek jellemzésére.

<sup>2</sup> L. A Budapesti Közlöny 1919. március 24-i számát.

<sup>3</sup> Lenin: Művei, 26. köt. 482. o.

A Tanácsköztársaság államának ezt az osztálylényegét még pontosabban és teljesebben (bár ugyanakkor a munkás-paraszt szövetségre való külön utalások elhagyásával) fejezte ki a forradalom vívmányait rögzítő s a Tanácsok Országos Gyűlése által 1919. június hó 23-án elfogadott alkotmány, a Tanácsköztársaság legnagyobb jelentőségű politikai-jogi okmánya. Az alkotmány megállapítja, hogy a munkásosztály abból a célból vette kezébe a hatalmat, hogy megszüntesse a kapitalista rendet és a burzsoázia uralmát s ennek helyébe a szocialista termelési és társadalmi rendet tegye. Az alkotmány a történelmi távlatot és a fejlődés útját is megjelöli, amikor kifejezi, hogy a szocialista állam — átmeneti állam, a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmeneti időszak állama. „A proletariátus diktatúrája — mondja az Alkotmány 1. §-a — ... csupán eszköz mindennemű kizsákmányolás és mindenfajta osztályuralom megszüntetésére és előkészítése annak a társadalmi rendnek, amely nem ismer osztályokat és amelyben megszűnik az osztályuralom legfőbb eszköze, az állam hatalma is.”

A történelmi szükségszerűségként létrejött első magyar proletárdiktatúra államának alapvető okmányai ilyen módon meghatározzák az új állam lényegét, új módon diktatórikus jellegét, a kizsákmányolókat elnyomását illető fő feladatait; egyben azonban azt is kifejezésre juttatták, hogy a szocialista állam új módon demokratikus is, a szocialista demokrácia kibontakozására törekszik. Lenin a Magyar Tanácsköztársaság létrejöttének sajátos körülményeivel összefüggésben éppen azt várta a magyar forradalomtól, hogy „megmutatja az egész világnak azt, ami Oroszország tekintetében nem volt világos: nevezetesen, hogy a bolsevizmus az új, proletárdemokráciával, munkásdemokráciával függ össze, amely a régi parlament helyébe lép”.<sup>4</sup> A Tanácsköztársaság a szocialista demokrácia kibontakoztatására irányuló ezt a törekvését nem elvi deklaráció formájában fejezte ki, hanem egyrészt a hatalomnak demokratikus megszervezése, a dolgozóknak a hatalom gyakorlásába való bevonása útján, másrészt az állampolgári jogok széles körének a dolgozók részére való biztosítása által; az alkotmánynak azok a szavai, amelyek szerint a proletárság „minden szabadságot, jogot és hatalmat kezébe vett”, éppen a proletárdemokrácia megvalósulási formáira utalnak.

Az új, a szocialista demokrácia az államhatalom megszervezésében rögtön a hatalom megragadása után megmutatkozott. A magyar kommunisták tisztában voltak „a nemzetközi jelentőségében vett szovjethatalom” (Lenin) alapvető szerepével, s ennek megfelelően a proletárállamot a tanácsok rendszerére építették. Az államhatalom legfőbb szervének létrehozását a Tanácsköztársaság egyik legsürgősebb feladatának tekintette; azt a tényt, hogy a kormányhatalmat a párt megbízásából március 21-én a Forradalmi Kormányzótanács vette át, olyan merőben rövid időre szóló átmeneti állapotként fogta fel, amelyet úgyszólván napokon belül meg kívánt szüntetni, hogy kiépítse fent és egyidejűleg lent a munkás-, paraszt- és katonatanácsokat, vagyis létrehozza a tanácsok formájában a hatalmi szervek rendszerét. Ezért, miután a Forradalmi Kormányzótanács 1919. április 1-én közzétett rendeletével általános elveket állapított meg a vidéki munkás-, katonai- és paraszttanácsok működéséről,<sup>5</sup> ezt közvetlenül követően, már április 3-án kibocsátotta XXVI. számú

<sup>4</sup> Lenin: Művei, 29. köt. 272. o.

<sup>5</sup> A Forradalmi Kormányzótanács 2221. K. E. T. (1919. XXVII.) sz. rendelete, amely a hivatalos lapban nem jelent meg. L. a Vörös Újság április 1-i számát.

rendeletét a tanács hatalom szervezetéről és a hatalmi szervek választásáról. Ez a rendelet, amelyet a Tanácsköztársaság ideiglenes alkotmányának tekintettek,<sup>6</sup> a Tanácsköztársaság céljának meghatározása után megállapítja, hogy a legfőbb hatalmat a munkások, katonák és földművesek tanácsainak országos gyűlése gyakorolja, s ennek hatáskörébe tartozik az állami élet összes döntő fontosságú kérdéseinek szabályozása és irányítása; az országos gyűlés, amely a helyi tanácsokkal együtt gyakorolja a magyarországi proletariátus diktatúráját, közvetett választás útján létesül: tagjait a megyei és a városi tanácsok választják. Az ideiglenes alkotmány rendelkezik továbbá a helyi, azaz a falusi, városi, járási és megyei tanácsok választásáról. A választójogot illetően a Tanácsköztársaság kirekesztette a választójog gyakorlásából a kizsákmányolókat; biztosította a választás demokratikus alapelveit a dolgozók számára s kimondotta, hogy a választók ugyanazon a módon, ahogy a tanácstagokat választották, visszavonhatják azok megbízását. A Forradalmi Kormányzótanács egyben április 7—14-re el is rendelte minden szinten a választások megtartását. A helyi tanácsok mindjárt a választásokat követően megkezdték működésüket, illetőleg az addig működött helyi tanácsok helyébe az újonnan választott tanácsok léptek; az Országos Gyűlés összehívását a Tanácsköztársaság nemzetközi nehézségei késleltették s arra csak júniusban került sor.

Az ideiglenessel azonos elveknek megfelelően állapítja meg a Tanácsköztársaság állami jellegét, szervezetét és államformáját az úgynevezett végleges alkotmány. Ez leszögezi, hogy a Tanácsköztársaság a munkások, katonák és földművesek tanácsainak köztársasága, vagyis formájára nézve köztársaság, amely azonban sajátos köztársasági formát testesít meg, a tanácsokra épülő köztársaságét; az Alkotmány a kizsákmányolóknak semmiféle helyet nem ad a tanácsban; a munkások, katonák és földművesek tanácsaiban a dolgozó nép hozza a törvényeket, hajtja azokat végre és bíraskodik azok megszegői fölött; a proletárság a tanácsokban gyakorol minden központi és helyi hatalmat (az Alkotmány 2. §-a). Az ideiglenes alkotmánynak megfelelően szabályozza az Alkotmány a választójogot és a választásokat, illetőleg a tanácsok rendszerét is azzal, hogy a megyei tanácsok helyett kerületi tanácsokat létesített.

Az első magyar proletárdiktatúra ilyen módon lényegére és egyben formájára nézve is a tanács hatalom rendszere volt, amely — első ízben a magyar dolgozó nép története során — a dolgozók kezébe adta a hatalmat, a dolgozók hatalmi szerveire építette fel az állam rendszerét, a tanácsok kezébe összpontosította az állami tevékenység leglényegesebb elemeit, s a dolgozók hatalmi szerveinek, a tanácsoknak rendelte alá az államigazgatás különböző szerveit.

A proletárdemokráciának ez az állami szervezete nemcsak leszögezte, de gyakorlatilag is érvényre juttatta a munkásosztály, a dolgozók politikai jogait. E jogokhoz járult a többi állampolgári jogok és köteleességek széles katalógusának törvénybeiktatása az alkotmányban. Erre a magyar nép történetében első ízben került sor; a feudális elemekkel tele burzsoá „íratlan”, „történeti” magyar alkotmányban nem jutott és nem is juthatott hely soha e jogok burzsoá jellegű megfogalmazásának sem; annál nagyobb jelentősége volt e szempontból is a Tanácsköztársaság alkotmányának, amely végre — s most már a szocialista felfogásnak megfelelően — rőtta le a történelmi adósságot. A dolgozók jogairól szóló alkotmányos rendelkezések élén a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételének kimondása áll; ilyen módon

<sup>6</sup> Megjelent a „Tanácsköztársaság” április 3-i, 8. számában.

kifejezésre jutott, hogy a dolgozók jogai érvényesülésének alapvető feltétele a termelési eszközök tulajdonának társadalmisítása. Az Alkotmány leszögezi a munkához való jogot, de ezt egybekapcsolja a munkaképesek általános munkakényszerével, egyben pedig a proletárállam kötelezettségével arra, hogy munkát adjon a dolgozóknak, illetőleg tartsa el azokat, akik dolgozni akarnak, de az állam nem tud számukra munkát juttatni. A Tanácsköztársaságban — mondotta az Alkotmány — a dolgozók véleményüket írásban és szóban szabadon nyilváníthatják; „megszűnt az a hatalma, amelylyel a sajtót a kapitalista gondolkodásmód terjesztésének és a proletáröntudat elhomályosításának eszközévé alacsonyította. Megszűnt a sajtónak a tőkétől való függése is”. A dolgozók jogai sorában szerepel a dolgozók teljes gyülekezési és egyesülési szabadsága; „a Tanácsköztársaság nemcsak megadja a munkásoknak és földműveseknek a legteljesebb egyesülési és szervezkedési szabadságot, hanem egyesülési szabadságuk kifejlesztése és biztosítása céljából minden anyagi és szellemi támogatásban részesíti őket”. A művelődéshez való jogot az Alkotmány annak leszögezésével biztosítja, hogy a Tanácsköztársaság megszünteti a burzsoázia műveltségi kiváltságát és megnyitja a dolgozók előtt a műveltség tényleges megszerzésének lehetőségét; ezért a munkások és földművesek számára ingyenes és a műveltség magas fokát nyújtó tanítás biztosítását iktatta törvénybe. A dolgozók lelkiismereti szabadságának védelme érdekében a Tanácsköztársaság elválasztotta az egyházat az államtól, az iskolát az egyháztól, kinyilvánítva egyben a vallás szabad gyakorlásának elvét. A dolgozók jogainak és egyben kötelességeinek sorában említi az Alkotmány a Tanácsköztársaság védelmét, a dolgozók hatalmának biztosítását és a kizsákmányolók hatalma visszaállításának meggátolását; ennek megfelelően a Tanácsköztársaság — mondja az Alkotmány — „felfegyverzi a dolgozókat és lefegyverzi a kizsákmányolókat”. Minthogy a Tanácsköztársaság a világ proletárjai egyesülésének gondolatát hirdette, megadta minden külföldi dolgozónak ugyanazokat a jogokat, amelyek a magyar proletárt megillették s menedékjogot biztosított minden külföldi forradalmárnak. Végül az Alkotmány megállapítja, hogy a Tanácsköztársaság nem ismer faji vagy nemzeti különbséget; nem tűri a nemzeti kisebbségek bármilyen elnyomását, vagy nyelvük használatának bárminő korlátozását.

A dolgozók jogainak e vázlatos felsorolása is mutatja, hogy a Tanácsköztársaság megnyitotta és valósággá tette a dolgozók előtt az emberi jogoknak, a szabadságjogoknak előlük addig elzárt széles körét. Ennek teljes jelentőségét csak akkor értjük meg, ha azon túl, hogy — mint mondtuk — e szabadságjogokat Magyarországon első ízben a proletárdiktatúra foglalta törvénybe, azt is figyelembe vesszük, hogy a Tanácsköztársaság rövid történetében nemcsak e jogok deklarálására került sor, hanem megkezdődött gyakorlati érvényesülésük is. Ugyanakkor azt is hozzá kell ehhez tenni, hogy az Alkotmány — s ez éppen a Tanácsköztársaság egyik kiemelkedő érdeme — az addig a burzsoá államokban ismert szabadságjogok körét új jogokkal, így a munkához, a művelődéshez való joggal ki is egészítette; az Alkotmány egyben azt is kifejezte, hogy a termelési eszközök magántulajdonán alapuló burzsoá rendszerben egyrészt ilyen új jogok nem is létezhettek, másrészt a gyülekezési, az egyesülési szabadságnak úgynevezett „hagyományos” jogai a dolgozók számára nem válhattak valósággá.

A Tanácsköztársaság jogszabályai, elsősorban alapvető jogi okmányai, a „Mindenkihez!” című felhívás, az ideiglenes és a végleges alkotmány, ilyen

módon egyértelműen és világosan kifejezték, hogy a széthullott burzsoá állam romjain alapvetően új típusú, magasabbrendű állam jött létre, amely diktatúra a kizsákmányolókkal szemben és demokrácia a dolgozók számára.

## II.

A Tanácsköztársaságnak, mint új típusú, szocialista államnak szükség-szerűen új funkciókat kellett ellátnia. Ezek egyrészt a burzsoá állam által is ismert, de tartalmukban, lényegükben megváltozott funkciók, másrészt pedig a kizsákmányoló államtípusok által nem ismert új funkciók voltak.

A marxizmus klasszikusainak meghatározása szerint az állam eszköz az egyik osztály kezében a vele szembenálló osztály elnyomására. Ennek megfelelően minden szocialista állam alapvető funkciója a szocializmus építésének szakaszában a kizsákmányolók elnyomása, ellenállásuk, restaurációs kísérleteik megtörése; ez volt a fő funkciója a Tanácsköztársaság államának is. A „Mindenkihez” című felhívás mindjárt le is szögezte, hogy a Tanácsköztársaság „halállal sújt le az ellenforradalom banditáira csak úgy, mint a fosztogatás brigantijaira... Az árdrágítókat, az élelmiszeruzsorásokat, a tömegek éhségének és rongyosságának spekulációs haszonélvezőit irgalmatlan kíméletlenséggel üldözi”. A kizsákmányolók szövetségeinek elnyomása érdekében a Tanácsköztársaság új szerveket hozott létre; megszüntetve az elnyomás régi szerveit, a csendőrséget, a rendőrséget, az „összes rendőri vonatkozással bíró karhatalmi alakulatokat”, a belügyi népbiztosság 1. sz. rendeletével, amely 1919. március 30-án jelent meg, megszervezte a Vörös Őrséget. A Vörös Őrség feladata a Tanácsköztársaság belső rendjének megalapozása és fenntartása volt; egy későbbi rendelet értelmében kizárólag reá hárult a nyomozás feladata is. Március 26-án a Forradalmi Kormányzótanács forradalmi törvényszékek felállítását rendelte el általában azok megbüntetésére, akik a Forradalmi Kormányzótanács rendeleteit megszegték; különös feladatuk volt az ellenforradalmárok, a hatósági közegek ellen erőszakot elkövetők, az önkényeskedők, a szabotálók, a köztulajdont rongálók felelősségre vonása (az úgynevezett rendes bíróságok működésének megkezdésére később történtek kezdeti lépések). A Forradalmi Kormányzótanács XCIV. számú, május 17-én kelt rendelete értelmében egyes területeken meghatározott bűncselekmények miatt rögtönítélő eljárást lehetett elrendelni. Végül, ahol az ellenforradalom elleni küzdelem ezt szükségessé tette, rendkívüli forradalmi bírói szervek, illetőleg statáriális bíróságok létesítésére is sor került.<sup>7</sup>

Természetes, hogy az imperialista országok, majd pedig a Horthy-korszak ellenforradalma a Tanácsköztársaság elnyomó szerveinek működését vették elsősorban célba, e szerveket rágalmazták és vádolták meg azzal, hogy eljárásuk önkényes és kegyetlen volt. Nem feladatunk itt részleteiben elemezni e szervek működését, minthogy a Tanácsköztársaság államát is e vonatkozásban csak abból a szempontból vizsgáljuk, hogy tevékenysége és szervezete hogyan fejeződött ki a jogalkotásban, — de meg kell állapítani, hogy a Tanácsköztársaság e téren rendkívül gyorsan és a forradalmi törvényesség követelményeinek megfelelően létrehozta a kizsákmányolók ellenállásának megtörésére szolgáló szervezetét, a létrehozott szervek működését jogszabályok-

<sup>7</sup> L. Erre nézve Rákos Ferenc: Állam és alkotmány a Magyar Tanácsköztársaságban, Bp., 1953. 97. s. köv. o.

kal meghatározott keretek közé szorította s ugyanakkor, amikor e szervektől szigorú és következetességet követelt az elnyomó politika gyakorlásában, egyben feltétlenül megkívánta — amint erre még kitérünk — a forradalmi rendet, a legszigorúbban büntetett minden önkényeskedést és a hivatali hatalommal való visszaélést. A veszett düh, amellyel az ellenforradalom az elnyomó funkció érvényesítésében elsősorban közreműködő szervek tevékenységét támadta s amelynek nyomán hosszú ideig élt hamis elképzelés: e forradalmi intézmények működéséről, valójában nem is az elnyomás szerveinek eljárását kifogásolta, hanem működésük tartalmát; az ellenforradalom elleni küzdelmüket, fellépésüket a kizsákmányolóknak a Tanácsköztársaság ellen irányuló bűnös tevékenységével szemben.

A Tanácsköztársaság nemzetközi viszonyai ismeretében érthetővé válik, hogy fennállásának egész ideje alatt rendkívüli szerepe volt benne a proletár-állam külső, katonai funkciójának, az ország védelmének az imperialista támadásokkal szemben. A Forradalmi Kormányzótanács 1919. március 30-án megjelent XXIII. sz. rendelete elrendelte a Tanácsköztársaság forradalmi fegyvelmen alapuló új hadseregének, a Vörös Hadseregnek alakítását. E hadsereg, mondotta a rendelet, a proletárság osztályhadserege; minden katonájának egyenlő kötelessége a forradalmi proletárság érdekeinek védelme minden külső és belső ellenség ellen, harc a világproletárság felszabadításáért. A proletárdiktatúra fegyveres ereje, a Vörös Hadsereg feladatainak ez a meghatározása jelzi mind azt, hogy a Tanácsköztársaság vezetői tisztán látták a külső ellenség tevékenységének szoros összefonódását a belső ellenség szervezkedésével, az ellenforradalmi kísérletekkel, mind pedig azt, hogy a Tanácsköztársaság létének alapja s hadseregének is vezető elve a proletárinternacionálisizmus. A Tanácsköztársaság állami szervei természetszerűen működésük nagy részét szentelték Magyarország megvédésének az imperialista támadókkal szemben; számos rendelet s intézkedés jelzi az erőfeszítést e véderő fokozására, a haza védelméhez szükséges gazdasági feltételek biztosítására, az új proletárhadsereg szervezetének kialakítására, a vörös katonák és családtagjaik ellátására, a fegyvert nem fogott dolgozók és a hadsereg kapcsolatának szorosossá tételére.

A Tanácsköztársaság a rendkívüli belső és külső nehézségek, a belső és külső osztályharc elkeseredettsége ellenére szélesesen kibontakoztatta az új, a szocializmust építő, a szocializmus útjára lépő állam gazdasági-szervező és kulturális-nevelő funkcióját. E funkciót a kizsákmányoló állam nem ismeri, s az a gazdasági és kulturális tevékenység, amelyet a burzsoá állam végez, nem válik a burzsoá állam feladatainak egyik fő irányává; ilyen funkció csak a termelési eszközök társadalmi tulajdonbavétele alapján hárulhat az államra, ennél fogva csak a szocialista állam sajátja lehet. A Tanácsköztársaságban e funkció megalapozásaként a győztes munkásosztály a politikai hatalmat szükségszerűen arra használta fel, hogy haladéktalanul köztulajdonba vegye a termelési eszközöket. A Kormányzótanács IX. számú, március 27-én megjelent rendelete megállapítja: a Tanácsköztársaság feladatának tekinti, hogy a termelőeszközöket a dolgozók társadalmának tulajdonába vegye át, a termelést szervezze és fokozza; ezért a kisipar kereteit meghaladó (húszt munkásnál többet foglalkoztató) ipari, bánya- és közlekedési üzemeket „köztulajdonba veszi, azokat egy csapásra az egész proletáriátus vezetése és az illető üzem munkásságának ellenőrzése alá helyezi”. Ezt követően különböző jogszabályok elrendelték a pénzintézetek, a biztosító intézetek, az áruüzletek



stb. szocializálását. Ebben a körben kell említést tenni a Forradalmi Kormányzótanács XXXVIII. számú rendeletéről, amely kimondotta, hogy Magyarország földje a dolgozók társadalmáé s amely szerint a közép- és nagybirtokok összes tartozékaikkal a proletárállam tulajdonába mennek át; e jogszabály egyik kifejezője volt annak a helytelen földpolitikának, amelyet a Tanácsköztársaság követett. Számos rendelet született egyébként a gazdasági igazgatás új szervezetének kialakításáról, mind a központi irányítás, mind a helyi igazgatás területén; a Tanácsköztársaság május 20-án Népgazdasági Tanácsot hozott létre a termelésnek és a javak elosztásának egységes irányítására, illetőleg a termelésnek, valamint az elosztást végző szervezeteknek műszaki és gazdasági ellenőrzésére (XCVIII. sz. rendelet); helyileg ipari termelési tanácsok, majd kerületi népgazdasági tanácsok és gazdasági hivatalok létesültek a feladatok ellátására. E mellett különböző speciális gazdasági szerv felállítására is sor került. Jellemző a Tanácsköztársaság gazdasági tevékenységére, hogy a Forradalmi Kormányzótanács által kibocsátott rendeleteknek mintegy 40%-a, az egyéb rendeleteknek pedig mintegy 65%-a a gazdasági, a munkaügyi, szociális és bérkérdésekkel foglalkozott.

Nem kevésbé volt nagyméretű a Tanácsköztársaság tevékenysége kulturális területen. Az Alkotmánynak a dolgozók művelődésére és oktatására vonatkozó megállapításait már említettük. Április 1-én a Forradalmi Kormányzótanács XXIV. sz. rendelete kimondotta a nevelési és oktatási intézetek köztulajdonba vételét. A rendelet leszögezi: „A Tanácsköztársaság a munkásság művelődésének emelésére minden eddiginél nagyobb szabású oktató és nevelő munkát szándékozik végezni.” Ez a munka ki is bontakozott; a Forradalmi Kormányzótanács és a közoktatásügyi népbiztosság nagyszámú rendelete nemcsak ideiglenes intézkedéseket tartalmazott, hanem lerakta egy új oktatási rendszer alapjait, széles körben, a felsőfokú oktatásban is megkezdte a dolgozók tanítására és művelésére szolgáló hálózat szervezését, új módon rendezte a kultúra számos területét, a levéltárügyet, a könyvtárügyet, különböző új szervezeteket, tanácsokat hozott létre mind e kérdések, mind a sajtótermékek kiadásával összefüggő kérdések intézésére; számos rendelet foglalkozott a gyermekek gondozásával, az ipari tanulókkal; sok kitűnő kezdeményezés indult el az oktatás és a művelődésügy szocialista irányban való fejlesztésére. A Forradalmi Kormányzótanács egyik rendeletének megállapítása, amely szerint a Kormányzótanács „a népfelvilágosításnak az új társadalom kiépítésénél alapvető jelentőséget tulajdonít”, — nem maradt a néhány hónap alatt sem pusztán elvi nyilatkozat.

A Tanácsköztársaságnak az új funkciók ellátására irányuló és az előzőekben jelzett tevékenysége mutatja, mekkora lendülettel fogott hozzá a proletárdiktatúra a társadalom átalakításához, a szocialista gazdaság kiépítéséhez s a szocialista kultúra kibontakoztatásához. A magyar kommunisták ismerték a marxizmus tanításait és megfontolták Leninnek a magyar munkássághoz intézett szavait arról, hogy a proletárdiktatúra nemcsak erőszak a kizsákmányolók elnyomására s nem elsősorban erőszak, hanem a szocializmus megteremtésére szolgáló építőmunka, a termelés átszervezése, a kispolgári és polgári gazdálkodás megszokottságának leküzdése.<sup>8</sup> A Tanácsköztársaság jogalkotási tevékenységének elemzéséből az az általános következtetés vonható le, hogy az első magyar proletárdiktatúrában a gazdasági-szervező és

<sup>8</sup> L. Lenin: Művei, 29. köt. 272. o.

kulturális-nevelő funkció az új állam egyéb funkcióival *együtt*, a rendkívül nehéz helyzet ellenére, azokkal egyenlő jelentőséggel érvényesült és bontakozott ki. Ennek okát bizonyára a Magyar Tanácsköztársaság létrejöttének sajátosságaiban, elsősorban abban kell keresni, hogy — mint Lenin mondotta — Magyarországon „a forradalom rendkívüli eredeti módon ment végbe”, s ez elvileg nagyobb lehetőségeket nyitott mindjárt a hatalom megragadását követően az építőmunkára.

### III.

Mint a marxizmus tanítja, a proletariátus diktatúrája nem veszi és nem is veheti át, nem fejleszti tovább a régi, burzsoá-bürokratikus államgépezetet, hanem azt szétzúzza, megsemmisíti és helyette alapjaiban új államgépezetet, államapparátust hoz létre. Ez az államapparátus mind szervezeti felépítésében, intézményeinek rendszerében, mind pedig személyi összetételében lényegileg különbözik a régitől.

Az államapparátus szélesebb értelemben magában foglalja az állam hatalmi szerveinek rendszerét is. Arról, hogy a Tanácsköztársaságban e téren az új állam a tanácsokra, mint hatalmi szervekre épül fel s ez, amikor kifejezte az állam új tartalmát, egyben meghatározta formáját is, már szólottunk. A szűkebb értelemben vett államapparátus az államigazgatási és igazgátszolgáltatási szervek rendszerét jelenti, azok szervezetét és személyi vonatkozásait. A Tanácsköztársaság az apparátus e részeinek felszámolását lényegében elvégezte azzal, hogy *a)* megsemmisítette, mint kifejtettük, az apparátus elnyomó részét, a csendőrséget, a rendőrséget, a régi hadsereget, *b)* megszüntette a helyi igazgatás régi szerveit, *c)* megszüntette az igazgátszolgáltatás szerveit, illetőleg szüneteltette működésüket. Mindeme intézkedésekkel és a hatalom új országos és helyi szerveinek létrehozásával együtt a Tanácsköztársaság *a)* megkezdte az új államigazgatási apparátus kiépítését, *b)* létrehozta a Vörös Hadsereget, a Vörös Őrséget, *c)* forradalmi törvényszékeket létesített.

Az alapjaiban új államapparátus lényegét az adta meg, hogy az apparátus minden része országos vagy helyi tanácsi szerveknek volt alávetve, elvileg azok irányítása mellett működött. A Tanácsok Országos Gyűlése által választott Szövetséges Központi Intézőbizottság, amely az Országos Gyűlés együtt nem léteiben az ország ügyeinek legfőbb intézője volt s elvileg a legfőbb törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalmat is gyakorolta, — választotta meg a Kormányzótanácsot, annak elnökét és tagjait: a népbiztosokat, vagyis az államigazgatás legfelső szervét, melynek tagjai felelősek voltak az Országos Gyűlésnek, illetőleg a Központi Intézőbizottságnak. A helyi igazgatást illetően az Alkotmány leszögezte, hogy „a helyi igazgatásnak régebben fönállott szervezete megszűnik. A hivataloknak és a közüzemeknek a tanácsok által átvett személyezése a tanácsok rendelkezése alatt áll”. A tanácsok maguk választották és bocsátották el a hivatalnokokat és egyéb szakmunkásokat. A tanácsok, illetőleg intézőbizottságaik megkezdtek a választott vagy átvett hivatalnokokból az alájuk rendelt igazgatási szervek (osztályok) kiépítését is. E téren azonban — egyes igazgatási ágakat kivéve — az igazgatásnak országosan egységes rendszere még nem alakult ki. Az államapparátus általános szervezetétől némileg eltért s ugyanakkor ki is épült a gazdasági igazgatás rendszere, amely helyileg nem tartozott a tanácsok alá s a Népgazdasági

Tanácson keresztül kapcsolódott a központi igazgatáshoz és a hatalmi szervekhez.

A Tanácsköztársaság egész államapparátusát s annak működését egyrészt az jellemezte, hogy benne széles körben érvényesült a testületi elv, másrészt a szoros értelemben vett hivatali szervek mellett mindenütt különböző tanácsok és bizottságok létesültek. A testületi elv érvényesülése abban mutatkozott meg, hogy az állami szervek testületekként jöttek létre, illetőleg a szorosan vett hivatali apparátus testületeknek volt alárendelve. Ami a különböző társadalmi jellegű bizottságokat és tanácsokat illeti, ezek szerepe általában a javaslattevél, véleménynyilvánítás és az ellenőrzés volt. Ezeknek az elveknek és szervezeti formáknak bemutatásaként hivatkozunk néhány példára. Így a gazdasági ügyekkel foglalkozó Népgazdasági Tanácsban a gazdasági ügyeket intéző népbiztosokból, illetőleg a német és a ruszin népbiztosokból álló Elnökséget, mint testületet illette a rendelkezési jog, de ennek minden fontosabb kérdésben meg kellett hallgatnia egy szélesebb testületnek, a Népgazdasági Tanács választmányának véleményét. A népbiztosok mellett a Szövetséges Központi Intézőbizottság tagjaiból az Alkotmány értelmében olyan bizottságok alakultak, amelyek kiegészítették és ellenőrizték a népbiztosok munkáját; ennek célja az volt, hogy a Szövetséges Központi Intézőbizottság közvetlenül is részt vegyen az állami ügyek intézésében. Egyes területeken, így például a kulturális ügyek körében központi jellegű tanácsok jöttek létre, amelyek elvileg ügydöntő hatáskörrel is rendelkeztek. Mind az országos hatalmi szervek, mind a helyi tanácsok mellett különböző, ügyintéző jogkörrel rendelkező szakbizottságok létesítésére is sor került; egyes kérdéseket illetően helyi véleményező, javaslattevő és ellenőrző bizottságok egész rendszere jött létre, így például az egészségügy területén. Általánosságban megállapítható, hogy a Tanácsköztársaság ilyen különböző tanácsok és bizottságok útján bevonta az államapparátus munkájába a dolgozókat, s ebben is a proletárdemokrácia kibontakoztatására irányuló törekvés mutatkozott meg. Természetesen az államapparátus e szélesebb alapokra helyezésében a Tanácsköztársaság fennállásának rövid időszaka alatt is volt bizonyos kísérletezési elem; viszont e kísérletezések is azt fejezték ki, hogy megindult és folyt egy alapjaiban új államszervezet és államapparátus kialakulása és működése új módszereinek bevezetése. Az Alkotmány e téren is a megszilárdulás irányában hatott, illetőleg hathatott volna a továbbiakban.

Külön kell szólni az államapparátus igazságszolgáltatási részéről, amelyben a szervezeti átalakulás nem volt ilyen egyértelmű. Egyrésztől ugyan, mint mondtuk, létrejöttek a forradalmi törvényszékek, a munkásosztály, a dolgozók új, forradalmi bíróságai, amelyek küzdöttek az ellenforradalom, a szabotázs, a gazdasági kártevés, a rémhírterjesztés stb. ellen. Másrésztől azonban, legalábbis kezdetben, bizonytalanság volt a tekintetben, hogy mi történjék az igazságszolgáltatás egyéb területein, a közönséges bűncselekmények tekintetében és a polgári ügyekben. Az utóbbiak körében a munkaügyi bíróságok a dolgozók képviselőinek bevonásával megkezdték működésüket; a polgári ügyek közül a házassági perek intézése kezdetét vette; később a sürgőseknek tekintett polgári ügyekben is megkezdődtek a tárgyalások. Mindez anélkül történt, hogy ezekre az ügyekre vagy a közönséges bűncselekmények elbírálására új típusú bíróságok jöttek volna létre, illetőleg jogszabályban megállapították volna egy egységes, alapjaiban új bírósági rendszer körvonalait. Kezdeményezések és tervek azonban voltak erre; az igaz-

ságügyi népbiztosság már május 9-én készített tervezetet a bírói hatalom gyakorlásáról és végül is a Tanácsok Országos Gyűlése elé tervezetet terjesztett az új bírósági szervezet kiépítéséről; ez a rendelet kimondotta, illetőleg gyakorlattá tette volna a bírák választásának elvét, levitte volna a bíraskodást a községekig, a bírói tisztséget nem kötötte volna jogi végzettséghez, kifejezetten megszüntette volna a régi bíróságok (így például a Kúria) működését és rendelkezési állományba helyezte volna az összes régi bírakat.<sup>9</sup> A javaslat végül is nem került a Tanácsok Országos Gyűlésében tárgyalásra. Így sok tekintetben a bíraskodás terén a Tanácsköztársaság bukásáig olyan helyzet állott fenn, mint nálunk 1945 után, amikor a népbíróságok és az ún. rendes bíróságok az igazságszolgáltatás két külön vonalát képviselték. Ez nyilván összefüggött az igazságügyi népbiztosság szociáldemokrata vezetésével, s a forradalmi törvényszékek bizonyos vonatkozásban e vezetés ellenére törtek maguknak utat s végeztek munkájukat.

Mindent összevetve, a Tanácsköztársaság a jelzett irányban s különösen az Alkotmány elfogadásával, fő vonalaiban kiépítette az államapparátus új szocialista szervezetét. Más kérdés volt a gépezet személyi állományának kérdése, amely a Tanácsköztársaság belső problémáival, az ellenforradalmi megmozdulásokkal, az imperialista erők támadásaival összefüggésben különös jelentőséget nyert. Mint ismeretes, a Tanácsköztársaság tevékenységét e vonatkozásban akkor is, később is számos bírálat érte s ma már világos, hogy e téren a Tanácsköztársaság nem járt el kellő következetességgel; viszonylag könnyen, elegendő ellenőrzés és felülvizsgálat nélkül vette át a régi államgépezet személyi állományának számottevő részét. Így például a Vörös Őrségben, a Vörös Hadsereg tiszti állományában, különösen a bíróságoknál, de az államigazgatásban is jelentős számban tovább tevékenykedtek a Tanácsköztársasággal ellenségesen szembenálló, az ellenforradalmat segítő elemek. Ilyen módon ellentmondás támadt egyrészt az alapjaiban újjászervezett, új módon felépített államszervezet, a tanácsok, másrészt pedig a tanácsoknak vagy az új típusú központi szerveknek alárendelt alkalmazottak, hivatalnokok között; ennek nem lehetett más eredménye, mint az, hogy a Tanácsköztársaság rendeleteit sok esetben nem hajtották végre, vagy azok a végrehajtás során eltorzultak s egyes szervek működése egészben vagy részben az ellenforradalmat segítette.

Az általános elv a régi államapparátus dolgozóit illetően az volt, hogy azokat rendelkezési állományba helyezték; ez annyit jelentett, hogy amennyiben átvételükről pozitíve nem döntöttek, meghatározott idő után nyugdíjazták volna őket. A régi tisztviselők átvételénél különböző eljárásoknak volt helye, amelyeket eltérő szigorral hajtottak végre. Kétségtelen, hogy a Tanácsköztársaság e téren arra is törekedett, hogy élesen különválassa az új állam által használható alkalmazottakat azoktól, akiket okvetlenül el kellett távolítani; e törekvés azonban nem vezetett kellő eredményre, illetőleg egyes területeken nem is hajtották következetesen végre. A Vörös Őrségről szóló rendelet szerint például bizottságot létesítettek a szolgálatra jelentkező régi tisztek és tisztvizsgás önkéntesek felvételére; ezek jegyzékét a sajtóban nyolc napon át közzé kellett tenni; mindezek ellenére e testületben is jelentős számban

<sup>9</sup> Lásd a Párttörténeti Intézet archívumának A(II/13)9. A. okmányát, továbbá „Az igazságügyi népbiztos előterjesztése a Tanácsok Országos Gyűléséhez: A bírói hatalom gyakorlásáról” c. nyomtatványt. (Kelte 1919. június 14.)

bennmaradtak a rendőrség régi emberei. Rendkívül kevés változás történt — a forradalmi törvényszékek kivételével — a bírósági apparátusban, ahol egy korai rendelet csak a rendelkezési állományba helyezési lehetőségét mondotta ki. Másrészt viszont a Tanácsköztársaság célul tűzte ki, hogy az átvett alkalmazottakat megfelelő tanfolyamok segítségével átképezze; így a belügyi népbiztosságnak a Vörös Őrségről szóló rendelete is szól erről; külön rendelet szabályozta a helyi tanácsok szolgálatába átvett volt közigazgatási tisztviselők szocialista kiképzését és bürokratizmustól mentes munkálkodásra való oktatását (a belügyi népbiztosság július 2-án kelt 12. sz. rendelete). Mindeme törekvések azonban nem vezettek s az idő rövidsége miatt nem is vezethettek olyan eredményre, hogy az apparátus megtisztuljon az ellenforradalmi vagy az ellenforradalommal rokonszenvező elemektől, illetőleg megtöltődjék új, a tanácsköztársasághoz hű dolgozókkal. Ilyen módon az államgépezet személyi állományának alapvető módon való újjászervezése elmaradt az új szervezeti formák kiépítése mögött.

#### IV.

Amikor az előzőkben a Tanácsköztársaság államát, államának lényegét, formáját, funkcióit s államapparátusának bizonyos sajátosságait tárgyaltuk a jogalkotás tükrében, tulajdonképpen a Tanácsköztársaság jogáról is szótartunk; meg kell azonban külön is néznünk az új jog legfőbb sajátosságait.

Az állam és jog szoros összefüggéséből következik, hogy a proletárállam létrejöttével együtt lényegére, típusára nézve új jogrendszer jött létre, amelynek osztálytartalma alapvetően különbözött a megdöntött magyar burzsoá állam jogától. Az új jogot a Tanácsköztársaság állama alkotta, illetőleg — mint arra majd utalunk — elenyésző részében az új állam szankcionálta; ez a jog, mint az új típusú magatartásszabályok összessége, a munkásosztálynak, a dolgozóknak az új anyagi életfeltételek által meghatározott akaratát fejezte ki; ez az akarat a kizsákmányolás megszüntetésére, a tőkés rendszer maradványainak felszámolására, a szocialista gazdasági és társadalmi viszonyok kialakítására irányult; érvényesülését a proletárállam szervezett hatalma és a dolgozók növekvő öntudata, fejlődő szocialista jogi meggyőződése biztosította.

Ami az új, szocialista jog tartalmát illeti, ezt elsősorban az jellemzi, hogy benne a munkásosztály jogszabályok formájában kifejezte politikai hatalmát; ennek, a forradalom politikai vívmányainak jogi leszögezését tartalmazták a hatalom új jellegét kifejező alapvető jogi okmányok, a „Mindenkire!” című felhívás, továbbá az ideiglenes és a végleges alkotmány. A politikai hatalom megragadásának ténye alapján szabályozta a proletárállam a hatalom gyakorlásának új szervezetét és módját. Alapvető jelentőségű jogszabályokban nyert továbbá kifejezést a termelési eszközök társadalmosítása, valamint a meginduló kulturális forradalom. Az új rendeletek sora deklarálta s érvényesítette gyakorlatilag is a munkásosztály, a dolgozók jogait. Végül számos jogszabály tartalmazott ideiglenes, átmeneti jellegű szervezési és érdemi intézkedést, ahogyan azt a proletárhatalom megszilárdításáért, a haza védelméért folyó küzdelem megkívánta.

Az új, szocialista jogalkotás rendkívül kiterjedt volt. A Tanácsköztársaság fennállásának százharminchárom napja alatt a hivatalos lapban, a „Tanácsköztársaság”-ban körülbelül hétszázhetven jogszabályt tettek közzé. Ezek kb.

egy hatodát a Tanácsok Országos Gyűlésének összeültéig hatalmi funkciókat is ellátó Forradalmi Kormányzótanács bocsátotta ki, túlnyomó többségét pedig a népbiztosok, illetőleg a Népgazdasági Tanács. A június 14-én összeült Országos Gyűlésnek és a Szövetséges Központi Intézőbizottságnak, amely csak június végével alakult meg, jogalkotási tevékenysége még nem bontakozott ki; az előbbi — ügyrendjén kívül — az Alkotmány elfogadásával megalkotta a Tanácsköztársaság legnagyobb jogi művét; az utóbbi — ugyancsak ügyrendjén kívül — egyetlen, bár igen lényeges jogszabályt bocsátott ki, a közhatalommal való visszaélés szigorú büntetéséről. Az egyéb szervek széleskörű jogalkotási tevékenysége arra mutatott, hogy a Tanácsköztársaság viszonylag gyorsan kívánta létrehozni a jogszabályi szövegében is új jogot, új írott jog megalkotására törekedett s felismerte egyrészt a szocialista jog szerepét mind az elnyomás, mind az építés terén, másrészt egyre nagyobb mértékben rendelkezett olyan apparátussal, amely képessé vált az új jog érvényesítésére az egész országban. Az új jogszabályok érvényesülésének elősegítésére volt hivatott az a propagandamunka, amelyet a Tanácsköztársaság a jogszabályok megismertetéséért folytatott; ezt az érvényesülést segítette a munkásosztály növekvő öntudata.

A proletárállamban az új jog végrehajtására kiépültek a jogalkalmazás új államigazgatási szervei; az új rendeletek alkalmazásának biztosítására szolgáltak mindenekfelett a már említett forradalmi törvényszékek. „Aki a Forradalmi Kormányzótanács vagy a népbiztosok rendeletét megszegi, — mondotta a Forradalmi Kormányzótanács (április 9-én kelt) XLV. sz. rendelete, — vagy azok ellen bármi módon vét, forradalmi törvényszék elé állítandó.” Sőt, a forradalmi törvényszék a Tanácsköztársaság érdekei védelmében sürgős szükség esetén eljárhatott olyan bűnügyekben is, amelyeket a Forradalmi Kormányzótanács külön rendelettel nem utalt hatáskörébe. A Tanácsköztársaság ezek szerint új törvényeinek érvényesülését elsősorban a forradalmi törvényszékek védelme alá helyezte; ezek ugyanakkor, amikor a forradalmi jogszabályok végrehajtói voltak, egyben maguk is felhatalmazást kaptak arra, hogy saját belátásuk szerint járjanak el a forradalom védelmében. Ehhez új szocialista jogtudatra, forradalmi jogi meggyőződésre volt szükség, amely a proletárforradalom első időszakában a Tanácsköztársaságban ugyanúgy, mint az Októberi Szocialista Forradalmat követően a Szovjetunióban is, igen fontos szerepet játszott.

Az új jogszabályokban és a jogalkotó szerveknek, elsősorban a forradalmi törvényszékeknek tevékenységében kifejezésre jutottak és kibontakoztak egy új, szocialista, valóban forradalmi törvényesség elemei. Ez a törvényesség forradalmi volt mind tartalmában, mert a szocialista forradalom követelményeinek szigorú érvényesítését igényelte, mind formájában, mert a forradalmi jogszabályokra, forradalmi szervekre, forradalmi meggyőződésre támaszkodott. A szocialista törvényesség gyorsan és rugalmasan alakult a forradalom általános és helyi követelményeinek képest. Lényege a győztes munkásosztály akaratának érvényesítése és érdekeinek védelme volt. Ez az akarat és ez az érdek fegyelmet követelt a forradalom szerveitől s fegyelmet az állampolgároktól; a proletárdiktatúra e módszere és alapelve ebben a formában, a fegyelem követelményeként jelent meg a Tanácsköztársaságban. Az önhatalmú intézkedőknek forradalmi törvényszékek elé állításáról szóló kormányzótanácsi rendelet erről így szól: „a proletárság csak akkor számíthat győzelemre a kizsákmányolók ellen folytatott élethalálharcában, ha ezt a harcot egységesen

és vállvetett erővel vívja meg. Ezért tehát mindenki, aki önhatalmúlag cselekszik és erőszakkal vagy fenyegetéssel lép fel akár magánosok, akár egyes csoportok érdekében, a proletariátus egységét bontja meg és ezzel a proletariátus győzelmét veszélyezteti. A proletárdiktatúra nem egyes emberek vagy csoportok diktatúráját jelenti, hanem azt, hogy az egész proletariátus a maga egységében kényszeríti rá akaratát a kizsákmányoló osztályokra. Ezt az akaratot a proletariátus addig is, amíg a tanácsok országos kongresszusa megalakul, a Forradalmi Kormányzótanács útján gyakorolja. Aki tehát szembehelyezkedik a Forradalmi Kormányzótanács akaratával vagy a Forradalmi Kormányzótanács felhatalmazása nélkül önhatalmúlag erőszakos intézkedéseket tesz, magával a proletárdiktatúrával száll szembe és a proletariátus ügyének árulója” (A Forradalmi Kormányzótanács XLII. sz. rendelete). A Tanácsok hatásköréről szóló rendelet<sup>10</sup> szerint „csak a legridegebb fegyelem tarthatja fenn a proletariátus diktatúráját”. A Kormányzótanács „elvárja . . . a proletárállam kezdő építőitől, a magyarországi proletároktól, hogy a proletárállam rendjét fegyellemmel megőrzik”. A Forradalmi rend és fegyelem e követelményét fejezi ki a Népgazdasági Tanácsnak a munkafegyelemre vonatkozó, július 20-án kelt 90. N.T. számú rendelete, amely abból indul ki, hogy a szociális termelés előnyei csak akkor érvényesülhetnek, ha a munkások öntudatos munkafegyelmet tartanak.

A Tanácsköztársaság jogalkotásának viszonylag gyors kifejlődése, e joganyagban kifejeződő az a törekvés, hogy a társadalmi viszonyok széles köreiben szilárd, egyértelmű, új szocialista magatartásszabályok állapítsák meg a dolgozók, az állampolgárok jogait és kötelességeit, — azt bizonyítja, hogy a Tanácsköztársaság világosan látta a szocialista jog és a forradalmi törvényesség szerepét a proletárdiktatúra megszilárdításában, a proletárállamnak a demokratikus centralizmuson alapuló egységes vezetésében.

## V.

Az új jogrendszer kialakítása a Tanácsköztársaságban természetesen nem történhetett meg egy csapásra. Míg egyrészt az állam s ezzel együtt a jog jellege, a munkásosztály hatalomra jutásával mindjárt megváltozott, s az állami apparátus központi és helyi szervei s velük együtt a jogalkalmazás forradalmi szervei gyorsan létrejöttek, addig az új magatartásszabályok kialakítása s jogszabályokként való kibocsátása csak lépésről lépésre történhetett. A Tanácsköztársaság fennállását ilyen módon az új, szocialista jog fokozatos kiépítése jellemzi. A jogrendszer kiépítésének e fokozatossága azonban nem jelentette azt, mintha a Tanácsköztársaság joga nem vált volna a forradalom győzelmének pillanatától kezdve egyértelműen szocialistává; szocialistává tette e jogot a munkásosztály hatalma; márpedig a hatalom a jognak alapvető alkotó eleme. Mint Lenin mondotta, a jog a betartására kényszeríteni tudó apparátus nélkül — semmi.<sup>11</sup> A jogszabályok fokozatos megalkotása s e folyamat során esetleg a korábbi jogszabályok alkalmazásának elrendelése vagy megtűrése — szankcionálása — az új hatalom által: nem változtat a jog egységes jellegén. Mégis, a régiből az újba való átmenet formáját, módját illetően érdekes megnézni, hogyan igyekezett a Tanácsköztársaság elszakadni

<sup>10</sup> L. Vörös Ujság, 1919. április 1.

<sup>11</sup> Lenin: Művei, 25. köt. 505. o.

a múlt jogszabályainak alkalmazásától, azoknak az új feladatok érdekében való felhasználásától.

Bár a Tanácsköztársaság nem bocsátott ki olyan jogszabályt vagy nem tett olyan nyilatkozatot, amely szerint a régi jogszabályok összessége egyszerre hatályát veszítette volna, mégis a jogszabályokból s részben a jogszabálytervezetekből az állapítható meg, hogy a Tanácsköztársaság *általában* elszakadt e régi jogtól s mindjárt kitűzte az új jog megalkotásának nagy feladatát. Erre mutat mindenekelőtt az, hogy a régi, a forradalom előtti jogszabályokra való utalás — egynéhány, egész ritka kivételtől eltekintve — teljesen megszűnt. Ezt fejezi ki továbbá az a körülmény, hogy egyedül az új jogszabályok megszégését utalták a forradalmi törvényszékek hatáskörébe; de erre mutat az is, hogy azokon a területeken, ahol az állampolgárok személyi érdekei sürgős döntést kívántak (például a házasságok felbontása, a személyi jog egyes kérdései), igen rövid idő alatt megszülettek az új jogszabályok. A régi jogszabályok érvénytelenségének ki nem mondott, de nyilvánvalóan érvényesülő elve azonban nem volt minden feltétel nélkül alkalmazható; bizonyos területeken, elsősorban a polgári jog, illetőleg a polgári és a büntető eljárás területén, tehát a bíróságok működésével összefüggésben (a munkajog területén, ha nem is átfogó igénnyel, de természetesen a rövid idő alatt is létrejöttek az új típusú munkaviszonyokat szabályozó előírások) szükségessé vált új jog hiányában a kibontakozó s immár nemcsak a rendkívüli ügyekre kiterjedő igazságszolgáltatásban az alkalmazható magatartásszabályok megkeresése. E célra a szocialista fejlődés kezdeti szakaszában egyrészt rendelkezésre álltak a régi jogszabályok, amelyeket többé-kevésbé alkalmazni lehet új viszonyok között, a dolgozók érdekében; másrészt s ezzel összefüggésben jogszabályok híján vagy a régi jogszabályok új módon való alkalmazásánál szerepet kap a jogalkalmazás területén a forradalmi jogi meggyőződés, a szocialista jogtudat.

Ez a probléma a Tanácsköztársaságban igen korán felmerült s rendezését az igazságügyi népbiztosság által 1919. május 9-én elkészített, említett javaslat tervbevette. Ez a tervezet — amely sokban azonos volt az igazságügyi népbiztos által a Tanácsok Országos Gyűlése elé terjesztett későbbi javaslattal — mindenekelőtt határozott megkülönböztetést tett az anyagi jogban az új és a régi jogszabályok között. A tervezet szerint az új jogszabályokat a bíróságok kötelesek alkalmazni, azok a bíróságokat feltétlenül kötelezik. A régi jogszabályok viszont csak átmenetileg alkalmazhatók, — addig, amíg a proletárállam törvénykönyve el nem készül (a kodifikáció mielőbbi szükségessége tehát itt már kifejezésre jutott); e régi jogszabályok alkalmazhatósága végül attól függött, hogy a bíróságok meggyőződése szerint azok nem ellenkeztek a proletariátus lelkiismeretével és jogi meggyőződésével. Az igazságügyi népbiztosnak a Tanácsok Országos Gyűlése elé terjesztett, 1919. június 14-én kelt tervezete elvileg ugyanezen az alapon állott, a legutóbb említett feltételt azonban úgy fogalmazta meg, hogy a régi jogszabályok csak akkor alkalmazhatók, ha azok nem ellenkeznek a proletáruralom szellemével. Ez a megfogalmazás nem fejezi ki egyértelműen, hogy a mérleg, amelyen a régi jogszabály alkalmazhatóságát mérni kell: a proletariátus meggyőződése, jogtudata. Viszont, mindkét szöveg egyaránt kifejezte a régi jogszabályok eseti alkalmazásának feltételes és ideiglenes voltát, kiegészítő szerepét s határozottan elhatárolta e jogszabályokat az új jogszabályoktól, amelyek a bíróságok számára feltétlen parancsok voltak. Feltehető, hogy — külön nyilatkozat



nélkül is — a tervezetekben tükröződő álláspont a Tanácsköztársaságban általában érvényesülő felfogást fejezte ki.

Ez a felfogás lényegében megfelel annak az álláspontnak, amellyel a szovjet fejlődés kezdetén találkozhattunk. Az Októberi Forradalmat követően kb. egy évig mód és lehetőség volt arra, hogy a népbíróságok ítéleteikben hivatkozzanak a megdöntött kormányok rendeleteire, vagyis alkalmazzák is ezeket, de feltétlenül csak kisegítőként, annyiban, amennyiben az nem ellenkezett a forradalmi lelkiismerettel és a forradalmi jogtudattal. Érdemes megjegyezni, hogy Lenin javaslatára az első bírósági dekrétum vonatkozó rendelkezéséhez hivatalos megjegyzést fűztek, amely szerint hatályukat veszítették nek kell tekinteni mindazokat a törvényeket, amelyek ellentmondanak az új dekrétumoknak, valamint az OSZDMP és az Eszer-párt program-minimumának.<sup>12</sup> Mint ismeretes, a népi demokratikus fejlődés némileg más úton haladt s benne a régi jogszabályok alkalmazására nagyobb mértékben került sor, illetőleg a régi és az új jogszabályok között nem volt ilyen éles határvonal; gyakorlatilag a népi demokráciákban a régi jogszabályokat a jogalkotó szerveknek (vagy esetleg a jogalkalmazó szerveknek) hatályon kívül kellett helyezni, illetőleg meg kellett állapítani hatályvesztettségüket; ez rendszerint az adott területen az új jogszabály megalkotásával kapcsolódott egybe.

Mindezzel összefüggésben hangsúlyozni kell, hogy a régi jogszabályok kisebb vagy nagyobb mértékű ideiglenes felhasználásából nem lehet az új, szocialista jog *jellegére* nézve semmiféle elvi következtetést levonni sem a Tanácsköztársaságot, sem a népi demokratikus fejlődést illetően. A Tanácsköztársaság jogának (és a népi demokratikus jognak) új tartalmat adott, illetőleg ad osztályjellege, az a körülmény, hogy e régi jogszabályokat a proletariátus diktatúrájának érdekében használják fel a proletárdiktatúra szervei, amelyek a régi jogszabályokat is új értelemben, a szocialista jogi meggyőződésének megfelelően alkalmazzák.

## VI.

A régi jogról az új jogra való átmenetnek az a formája, amelyet az előzőkben jeleztünk, mutatja, hogy a Tanácsköztársaság e téren is okult a szovjet fejlődés tapasztalataiból. Ez nyilván nemcsak s nem is elsősorban a jogalkalmazás kérdéseit illetően áll, hanem az új jog és természetesen az új állam egészét illetően is.

Ezzel összefüggésben meg kell jegyezni, hogy a Tanácsköztársaság államának és jogának létrejöttében szükségszerűen ugyanazok a törvényszerűségek érvényesültek, mint a Szovjetunióban, — azaz a proletárdiktatúra államát és jogát illető általános törvényszerűségek; ebben az értelemben beszélt Lenin a diktatúra általános kérdéseiről, a diktatúra logikai fogalmáról, a diktatúra osztályfogalmáról.<sup>13</sup> Ezek az általános törvényszerűségek nem elvontan jelentkeznek; a nemzetközi munkásmozgalom helyzete és általában a nemzetközi helyzet lényegileg azonos feltételeket szabott és megoldási módokat diktált minden, az első világháborút követően létrejött proletárdiktatúra számára, aminthogy lényegileg azonos feltételeket nyújtott és sajátosságokat határozott meg a népi demokratikus állam- és jogfejlődés szá-

<sup>12</sup> L. Isztorija szovjetszkoj konsztitucii, Moszkva, 1957. 71. o.

<sup>13</sup> Lenin: Művei, 28. köt., 260. o.

mára is huszonöt évvel később. Ezekhez az általános törvényszerűségekhez és történeti feltételekhez járultak a hozzájuk képest alárendelt olyan sajátosságok, amelyek az adott ország s az adott munkásosztály helyzetéből adódtak az államra és a jogra nézve. Az általános törvényszerűségeknek s az elvileg másodlagos nemzeti sajátosságoknak, a diktatúra sajátos nemzeti formájának e hierarchiájában kell szemlélnünk a Tanácsköztársaság államát és jogát is; benne a munkásmozgalom akkori helyzetének és a nemzetközi helyzetnek megfelelően lényegileg azonos módon mutatkoztak meg minden, akkor létrejött proletárdiktatúra államának és jogának általános elemei és ezekhez járultak azok a sajátosságok, amelyeket a Magyar Tanácsköztársaság államára és jogára nézve a forradalom, a hatalom megszerzésének hazai körülményei, a történeti adottságok határoztak meg.

A Tanácsköztársaság államának és jogának fejlődése szempontjából alapvető jelentőségű volt, hogy a proletárdiktatúráról szóló marxista tanítás alkalmazásánál egyben már azokra a konkrét tapasztalatokra is támaszkodhatott, amelyeket a fiatal szovjethatalom a szocialista állam és jog építésében fennállásának másfél esztendeje alatt szerzett. Abban, hogy az új magyar proletárállam szervezete gyorsan és a körülményekhez képest viszonylag szilárd formák között kialakult, — abban, hogy a magyar szocialista forradalom eredményei kifejezést nyerhettek a világ második szocialista alkotmányában, — abban, hogy az új jog kiépítése nagy léptekkel haladt, kiemelkedő szerepet játszott a Nagy Októberi Szocialista Forradalom, a szovjet fejlődés példája, amelyet a hazatért magyar kommunisták ismertek meg s alkalmaztak a magyarországi viszonyokra.

Míg egyrészt a Tanácsköztársaság államát és jogát abból a szempontból vizsgáljuk, hogy hogyan használták fel építésénél a szovjet tapasztalatokat, addig másrészt a Tanácsköztársaság állama és joga maga is tapasztalatokat adó és tanulságokat felmutató nagy történelmi hagyománya a magyar munkásmozgalomnak, mai népi demokratikus fejlődésünknek. E téren elmondható, hogy a Tanácsköztársaság államának és jogának tanulmányozását illető elmaradásunk folytán a tanulságokat nem értékeltük kellően, s nagyrészt megfosztottuk magunkat azoknak a rendkívüli jelentőségű tapasztalatoknak felhasználásától, amelyekre a magyar munkásosztály tett szert első győzelme során. Ha ezzel összefüggésben természetesen ki is kell zárunk a történelmetlen analógiákat, mégis kétségtelen, hogy a szocialista államépítés és jogrendszer fejlesztése terén ma sem késtünk el a tapasztalatok átvételével s a Tanácsköztársaság államának és jogának tanulmányozása a ma számára is rendkívüli haszonnal jár. Ez adja meg a Tanácsköztársaság egész története, benne állam- és jogtörténete feltárásának feltétlen időszerűségét napjainkban s a negyvenéves évforduló elsősorban erre nézve jelent számunkra figyelemztetést.

## ГОСУДАРСТВО И ПРАВО ВЕНГЕРСКОЙ СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

*Имре Сабо*

По случаю сороковой годовщины Венгерской Советской Республики автор подвергает анализу законы, принятые Республикой, чтобы установить, каким образом в них отражались основные черты государства и права Венгерской Советской Республики.

Анализируется в первую очередь классовая сущность государства первой диктатуры венгерского пролетариата, в связи с этим и первый правовой документ Венгерской

Советской Республики — воззвание «Ко всем», — а также временная и окончательная конституции. Автор, с одной стороны, раскрывает, каким образом сказывался диктаторский характер новой власти в законах, с другой же стороны, исследует соотношение диктатуры пролетариата с пролетарской демократией, с вовлечением трудящихся в осуществление власти и с обеспечением их прав. Что же касается функций государства Венгерской Советской Республики, автор заявляет, что наряду с угнетательской и внешней, защитной функциями, уже за некоторые месяцы существования Венгерской Советской Республики широко развевались и экономико-организационные как и культурно-воспитательные функции. О деятельности государства в этом отношении свидетельствует ряд постановлений. Что же касается уничтожения государственного аппарата старого типа и построения нового государственного аппарата, автор устанавливает, что превращение личного состава аппарата уступило его организационному возобновлению. Автор подробно останавливается на правосудии государственного аппарата.

Характеризуется право Венгерской Советской Республики, главные черты законодательства, требования революционной законности, революционного порядка и дисциплины, сказывающиеся в осуществлении права. Дан более подробный анализ вопросов использования старых законов, т. е. соотношения старых и новых законов, а также позиции, принятой Венгерской Советской Республикой в этом отношении.

Автор оценивает значение применения советского опыта в построении государства и создании правовой системы Венгерской Советской Республики, в связи же с социалистическим государством и правом он разбирает соотношение между общими закономерностями диктатуры пролетариата и национальными свойствами. В заключение подчеркивается значение применения сделанных из изучения государства и права Венгерской Народной Республики выводов к условиям народной демократии.

## STATE AND LAWS OF THE HUNGARIAN SOVIET REPUBLIC

*Imre Szabó*

On the occasion of the 40th anniversary of the Hungarian Soviet Republic, the author analyses the laws enacted by the Republic and endeavours to demonstrate how they reflect the fundamental characteristics of the state and jurisprudence of the Hungarian Soviet Republic.

He examines the class character of the state of the first dictatorship of the Hungarian proletariat and in this connection the first legal document of the Hungarian Soviet Republic, the appeal "To Everybody", as well as the temporary draft constitution and the final one. He reveals the dictatorial character of the new power as it was represented in the laws, on the one hand, and the way in which the dictatorship of the proletariat was connected with proletarian democracy, with the participation of the working people in the enforcement of the power as well as with the safeguarding of their rights, on the other. As to the functions of the state of the Hungarian Soviet Republic, the author demonstrates that beside the oppressive and the external defensive functions, the Republic during the few months of its existence, widely developed its economic-organizing and cultural-educative functions. The large number of decrees published by the Hungarian Soviet Republic testifies to the relevant activity. Dealing with the annihilation of the old-type state apparatus and the building up of the new apparatus, the author states that the transformation of the staff was lagging behind the organizational restoration of the apparatus. He deals in detail with the organization of jurisdiction.

The paper characterizes the jurisprudence of the Hungarian Soviet Republic, the main features of legislation, the requirements of revolutionary lawfulness, revolutionary order and discipline realized in the application of the law. We obtain a detailed analysis of the problems of employing old laws and of relating them to the new ones, as well as of the attitude of the Hungarian Soviet Republic to these questions.

The author assesses the importance of utilizing Soviet experiences in the building up of the state, in creating the legal system of the Hungarian Soviet Republic and, in connection with the socialist state and law he speaks of the general laws of the dictatorship of the proletariat and their relation to national characteristics. In conclusion he stresses the significance of applying the conclusions drawn from the study of the state and laws of the Hungarian Soviet Republic to the conditions of the People's democracy.

Aus Anlass des 40. Jahrestages der Ungarischen Räterepublik analysiert die Abhandlung die Rechtsnormen der Räterepublik vom Standpunkt der grundlegenden Züge des Staats- und Rechtswesens.

Vor allem analysiert der Verfasser den Klassencharacter der Staatsform der Ungarischen Diktatur des Proletariats und damit im Zusammenhang das erste Rechtsdokument der Räterepublik, den Aufruf »An alle!« sowie die provisorische und die endgültige Verfassung. Während er einerseits aufzeigt, wie in den Rechtsnormen der diktatorische Charakter der neuen Macht zum Ausdruck kommt, befasst er sich andererseits damit, wie sich die Diktatur des Proletariats mit der proletarischen Demokratie unter Einbeziehung der Werktätigen in der Ausübung der Macht und der Sicherung ihrer Rechte verflocht. Betreffs der Funktionen des Staates in der Räterepublik wird festgestellt, dass ausser den Funktionen der Unterdrückung und der Verteidigung gegen äusseren Angriff sich schon während des einige Monate langen Bestehens der Räterepublik auch die wirtschaftlich organisatorische und kulturell erzieherische Funktion breit entfaltet hat. Die zahlreichen Verordnungen beweisen die diesbezügliche Tätigkeit der proletarischen Staatsorgane. In bezug auf die Vernichtung des alten und den Aufbau des neuen Staatsapparates beschäftigt sich der Verfasser gesondert mit der organisatorischen Seite des Apparates und gesondert mit dem Personalbestand, wobei er die Schlussfolgerung zieht, dass der Austausch des Personalbestandes des Apparates hinter seinem organisatorischen Neuaufbau zurückgeblieben ist. Eingehender wird dabei das Justizwesen des Staatsapparates behandelt.

Die Studie charakterisiert gesondert das Rechtswesen der Räterepublik, sein Gepräge, die Hauptzüge der Gesetze und die revolutionäre Gesetzmässigkeit sowie die Erscheinungsformen der Forderungen der revolutionären Ordnung und Disziplin in der Rechtsanwendung. Ausführlicher wird die Frage der Anwendung der alten Rechtsnormen bzw. des Verhältnisses zwischen alten und neuen Rechtsnormen und der diesbezügliche Standpunkt der Räterepublik analysiert.

Die Studie würdigt die Bedeutung der Ausnutzung der sowjetischen Erfahrungen im Staatsaufbau der Räterepublik, dem Ausbau ihres Rechtssystems, und in Verbindung mit dem sozialistischen Staat und dem Rechtswesen behandelt sie das Verhältnis zwischen der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Diktatur des Proletariats und den nationalen Eigenheiten. Schliesslich betont die Abhandlung, welche Bedeutung die sich aus dem Studium des Staats- und Rechtswesens der Räterepublik ergebenden Konsequenzen bei ihrer Anwendung unter den volksdemokratischen Verhältnissen besitzen.

## **Felszólalás a természettudományok filozófiai kérdéseit tárgyaló moszkvai konferencián (1958 október)\***

A. D. BLOHINCEV

Élvtársak ! Úgy gondolom, már hosszú ideje szándékoztak összehívni egy ilyen jellegű tanácskozást a természettudományok filozófiai problémáiról és így természetes, hogy most igen sok kérdés szerepel a napirenden, s nincs lehetőség arra, hogy teljes terjedelmükben vizsgáljuk őket. Épp ezért néhány általános megjegyzést szeretnék tenni, s ezután a hozzám közelálló kérdésekkel — a kvantummechanika és a nagy energiák fizikájának kérdéseivel fogok foglalkozni.

Igen gyakran halljuk és különösen azoktól a fizikusoktól, akik nem vesznek részt a filozófiai életben, hogy lényegileg a mi marxista filozófiai gondolatunk fejlődése nem mutat semmiféle előrehaladást. Az én véleményem szerint ez az ítélet teljesen téves. Az, aki figyelemmel kísérte az utolsó 10—15 év filozófiai irodalmát, szerintem igen jelentős előrehaladást állapíthatott meg. Így például azok az előadások, amelyeket mi ezen az ülésszakon hallottunk, szintén arról tanúskodnak, mennyivel érettebb, mélyebb és gazdagabb lett a mi szovjet, marxista filozófiai tudományunk.

Meg kell mondanom azonban azt is, hogy ez a fejlődés sokkal gyorsabb lehetett volna, hogyha hosszú évek során nem akadályozták volna bizonyos igen egyszerű dolgok. Ezek az egyszerű dolgok abban álltak, hogy elég volt valakinek észrevennie, hogy ez vagy az a tény, illetve elmélet kapcsolatban van az idealizmussal, vagy az idealizmus, illetve pozitívizmus szellemében lehet értelmezni őket, és máris elvetették azt a tartalmat is, amely ezen tényekhez vagy elméletekhez fűződött. Úgy is mondhatnám: ha volt egy nagy üst jó materialista céklaleves, elég volt azt mondania valakinek: hiszen ebben van egy idealista svábbogár — és az egész üstöt azon nyomban kiöntötték, és később már nehezen lehetett megmondani — milyen volt a leves és volt-e benne svábbogár egyáltalán. (Nevetés)

Világos, hogy az ehhez hasonló cselekedetek igen akadályozták és feltartóztatták előrehaladásunkat. Úgy gondolom — és ez ma már — alapjában véve mindenki számára világos: elég érettek vagyunk arra, hogy ne ijedjünk meg az „idealista svábbogaraktól”.

Emlékeztetni szeretnék arra, amit Mityin elvtárs mondott Lenin egyszerű könyve, a Materializmus és empiriokriticizmus megjelenésének 50 éves évfordulójával kapcsolatban. Lenin példát adott, hogyan kell marxista filo-

\* A szerző magyarországi tartózkodása alkalmából szíves volt felszólalásának folyóiratban való közlését engedélyezni. A szerk.

zófiai szempontból elemezni a természettudományok helyzetét és, amint ezt önök jól tudják, korántsem ijedt meg azoktól az idealista interpretációktól és kijelentésektől, amelyek abban az időben a fizika ismert válságával kapcsolatban elterjedtek. Úgy gondolom, mindannyiunknak világosan számot kell vetnünk azzal, hogy semmiféle tudományos problémát sem lehet megoldani szavakkal való zsonglörködés vagy ráolvasások útján. A természettudományok filozófiájának területén is igen komoly és elmélyült munkára van szükség.

Ha most a kvantummechanikához fordulunk, három állásponttal találkozunk. Az egyiket Fok akadémikus képviseli, ezt mindannyian ismerik, épp ezért nem fogom elismételni. A másik álláspont az, amelyet én fejtettem ki könyvemben és amely Fokkal folytatott vitámban szerepelt: ezt a „kvantum assamble” elméletének szokták nevezni. Végül ismeretes még egy nézet, amelyet Bohm, De Broglie, nálunk pedig Terleckij professzor képviselnek. Ha figyelmesen vizsgáljuk ezeket a nézeteket, akkor megállapíthatjuk, hogy van bennük valami közös, hogy valamennyien a marxizmus álláspontján állanak. Igaz, a probléma megközelítése eltérő. Az a módszer, amelyet Fok alkalmaz, a „lepárlás” módszere. Ő veszi a kvantummechanikát valamennyi körülötte terjengő filozófiai koncepcióval együtt és melegíti, arra számítva, hogy a folyadék legkönnyebb frakciói: a neopozitivizmus, az idealizmus stb. elpárolognak, a nehezebb frakció azonban, a materialista frakció visszamarad. (Nevetés a teremben)

Nem látok okot arra, hogy elítéljük az idealizmus elleni harenak ezt a módszerét és valóban, ha figyelemmel követik azt a munkát, amelyet Fok akadémikus végzett ezen irányban, megállapíthatják, hogy az igen nagy és feltétlenül igen pozitív volt. Azonban egy kérdés megoldatlan marad — lehetséges-e előre meghatározni az individuális jelenséget avagy sem? Fok tagadólag válaszol erre. Ez a kvantummechanika alapvető koncepciója a lehetőségnékvé valóssággá válásáról.

Bohm, De Broglie és Terleckij koncepciója feltételezi, hogy a részecske momentumai és koordinátái egyidejűleg léteznek, és erre a feltevésre támaszkodva igyekeznek továbbjutni a kvantum-statisztika értelmezésében. Én nem értek egyet álláspontjukkal, mivel túlságosan „klasszikus”-nak tartom. Meg kell mondanom, hogy meglehetősen nehéz számunkra választani ezen álláspontok között. Mindegyikünk elég érvet tudna felhozni, és hozott is már fel saját nézeteinek védelmében, azonban a komoly és gyakorlatias „fogyasztó” kiábrándulna, ha közelebből megvizsgálná ezeket az elméleteket. Ez a fogyasztó azt mondja: önök mindegyike saját koncepciójának előnyeit húzza alá, dehát miért is nyugtalankodnak egyáltalán? „Engem nem szorít a cipő”. A kvantummechanika dolgozik. Hol vannak azok a gyakorlati problémák, amelyek arra kényszerítenek bennünket, hogy felülvizsgáljuk az elméletet? Tegyük fel, hogy kísérletileg ki lehetne mutatni, hogy az elektron momentumait és koordinátáit egyidejűleg meg lehet határozni. Akkor a kvantummechanika nem-teljessége bebizonyosulna. Azonban a kvantummechanika az atom-jelenségek körében kifogástalanul működik. Igen sok, a kvantummechanikára vonatkozó álláspont gyakorlati következményeit illetően, teljesen egyenrangúnak bizonyult, és csak bizonyos elképzelhető perspektívák és tendenciák szempontjából nem egyenrangúak. És éppen ez a körülmény az, amely megnehezíti az egész vitát és az elméleti álláspont kiválasztását.

Kinek van igaza közülünk — Foknak, Blohincevnek, Terleckijnek és Bohmnak, vagy valaki másnak? Erre a kérdésre nehéz feleletet adni, mert csak a kialakult kvantum-fogalmak körében mozgunk. És bármilyen gyorsan járjunk is e körben, csak egyetlen dologban reménykedhetünk — hogy saját farkunkat fogjuk megpillantani. Mi nem mozdulunk ki e kvantummechanika fogalmi körének síkjából és ez az, ami a megalapozott választást megnehezíti.

De hát egyáltalán elérhető-e ez? Úgy gondolom, hogy igen, azonban ez nem olcsó dolog, ezt nem lehet pusztán viták útján elérni. Csak úgy lehet kiutat találni, ha azokhoz a jelenségekhez fordulunk, amelyek már nem következnek a kvantummechanikából, amelyekre már nem lehet alkalmazni sem a kvantummechanikát, sem a relativitás elméletét. Lényegében új koncepció létrehozására van szükség, és ez nem tréfadolog, ez a mai fizika leg-hatalmasabb feladata.

Ennek kapcsán szeretnék szólni azokról az új jelenségekről, amelyek valóban új nézetek számára nyitnak teret. A nagy energiák fizikájával, illetve ahogy gyakran nevezik, az elemi részecskék fizikájával kapcsolatos jelenségekről van itt szó. Ha a jelenségek ezen köréhez fordulunk, akkor olyan tényekkel találkozunk ott, amelyeket igen komoly figyelmeztetésként lehet értelmeznünk az általunk már megszokott koncepciók alkalmazása ellen.

Jelenleg a nagy energiák fizikája bizonyos analógiát mutat, ha úgy tetszik, az asztronómiával. Igen érdekes lenne tudni — milyen a világmindenség, mi lesz vele, hogyan jött létre stb. Azonban ezekre a kérdésekre nem olyan egyszerű választ adni, — dolgozni kell. Hogyan? Nagy teleszkópokat, rádió-teleszkópokat kell építeni és tanulmányozni a minket körülvevő világot. Új technika megjelenése új lehetőségek megjelenését vonja maga után — az ismeretek körének kiszélesedését. Ambarcumjan előadása egészen új tényeket tartalmazott a világmindenség kiterjedéséről, amelyek megváltoztathatják elképzeléseinket fejlődéséről.

Ugyanez játszódik le az atomfizikában. Mi most  $10^{-13}$  centiméternyi mértékegységek övezetében dolgozunk. Amint látják, e mértékegység igen kicsiny. Az utóbbi időben, a nagy gyorsító üzembehelyezésével áttértünk a  $10^{-14}$  cm mértékegységekre, tehát tízszeres változást értünk el. Azonban ennek során a gyorsító energiáját tíznek többszöröseivel kellett növelnünk. Ma már világos, hogy azok a gyorsítók, amelyekkel eddig dolgoztunk, fejlődőképességük határaihoz érkeztek el és ahhoz, hogy továbbra is előrehaladjunk, teljesen új fizikai és technikai gondolatokra van szükség. Gyorsítót, azonban nehéz gyorsan felépíteni. Fokozatosan fejlesztve a gyorsítókat, azaz egyre rövidebb sugarakra térve át, egyre mélyebben hatolunk be az elemi részecskék szerkezetébe.

Azonban az elemi részecskék különböző mélységeiben előforduló jelenségek, sajnos, egymással szorosan összefüggőknek bizonyulnak. Úgy tűnik, nagyon nehéz felépíteni a  $10^{-13}$  cm mértékegységnyi jelenségek elméletét, nem hatolva mélyebbre. Ugyanis a részecske belseje igen nagy hatást gyakorol a perifériára. Végtelenekeket és más kellemetlen matematikai kifejezéseket kapunk. Másrészt, módszertanilag helytelennek tűnik feltételezni egy olyan elmélet felépítésének lehetőségét, amely nulláig terjedőleg igaz lenne. Egyesek azt hiszik, hogy  $10^{-14}$ -et a nullától már nem sok választja el. Valóban, viszonylag a mennyiségekben mindössze a végtelen marad hátra. (Nevetés) És a mi módszereink szempontjából nehéz feltételezni, hogy azonnal létre

lehet hozni egy tetszőlegesen kicsiny mértékegységekre is érvényes elméletet. Valamilyen határt kellene találni, mint amilyen valaha az atom-elméletben létrehoztak. Egyesek azt mondták: helytelen volt, hogy feltételezték az atom változatlanlanságát. Azonban, ha változónak tartották volna, semmit sem sikerült volna elérniük. Valójában igen helyes volt, hogy ideiglenesen létrehoztak egy ilyen elhatárolást. Mi viszont nem tudunk egyelőre ilyen elhatárolást találni. Épp ezért találkozunk ennyi nehézséggel. Mi mintegy vékony deszkán járunk, alattunk pedig a mélységes szakadék.

Egyetértek igen sok felszólalóval, akik megjegyezték, hogy a kvantummechanika és a relativitáselmélet — igen távoli fejezetek. Régóta létezik a mező kvantumelmélete is, amely elér bizonyos sikereket a nagy energiák fizikája jelenségeinek magyarázatában. Ez a relativitáselmélet és a kvantummechanika bizonyos ötvözete.

A nagy energiák fizikájában pontos számítások elvégzése elég nehéz feladat, de egyes értékeléseket lehet végezni. Képzeljék el, hogy összeütközik két igen nagy energiával bíró részecske, pl. két nuklon. Ha értékeljük, arra jutunk, hogy ezen részecskék kölcsönhatásának energiája nagyobb lesz, mint saját energiájuk. Felvetődik a kérdés, milyen értelemmel bír ilyen körülmények között a részecskének fogalma. Ez a folyamat igen rövid idő alatt —  $10^{-22}$  sec. — játszódik le, de csakis ez az érdekes. Szemmel láthatólag a kölcsönhatás pillanatában az individuális részecskék igen kétségesek. Sok szó hangzott itt el Heisenberg új mező-elméletéről. Tegyük fel, hogy csak egy mezőt vizsgálunk, mint az elmélet alapját. Akkor felvetődik a kérdés, hogy határozzuk meg  $x$  és  $t$  jelentését ebben a mezőben? A koordináta fogalma — ez a részecske koordinátájának fogalma. Ha nincs részecske, akkor hogyan lehet meghatározni a tér pontjainak fogalmát? Úgy tűnik, hogy olyan alapvető fogalmak (amelyek a legszorosabban összekapcsolódtak a kvantummechanikával és relativitáselmélettel), mint a részecske fogalma és mint a térről és időről alkotott alapvető fogalmaink kis tér-idő övezetekben alkalmazhatatlannak bizonyulnak. Ha ez így van, úgy a tér és idő fogalmának a kis mértékegységek övezeteiben lényegesen módosulnia kell.

A tapasztalat azt mutatja, hogy a részecskék kölcsönhatása nagy energiáknál nem csökken, ha összeütközik két igen nagy energiával rendelkező nuklon, úgy igen sok részecske keletkezik (kaszád).

Feltehetjük a kérdést, hogy lehet egyszerű eszközökkel megmagyarázni ezt a jelenséget? Világos, hogy fokozatosan fogunk előrehaladni, a perifériáról az elemi részecske mélyébe hatolva.

Nekem úgy tűnik, hogy ha szemügyre vesszük azokat a fizikai elméleteket, amelyeket kb. a 30-as évektől kezdve létrehoztak — a lokális elméletet, a nem-lokális elméletet, a nem-lineáris elméleteket stb., amelyekkel sokan foglalkoztak az itt résztvevő fizikusok közül, végül pedig az utolsó Heisenberg javasolta elméletet, meghatározott következtetésre juthatunk. Milyen benyomást kapunk, ha végigtekintünk ezeken az elméleteken? A benyomás az, hogy nem volt-e elég fantázia, azaz hogy mindez túl közel van az ismert, klasszikus elképzelésekhez. Épp ezért nem támogatom én Bohm és De Broglie koncepcióját. Lényegi, alapvető lépésre van szükség, amely radikálisan megváltoztatná elképzeléseinket a részecskékről és a térről. Ez a legbonyolultabb kérdés. A benyomás éppen az, hogy mindaz, amit idáig létrehoztak, túl közel áll ahhoz, ami már jól ismert számunkra, azaz a klasszikus elképzelésekhez. Épp ezért egy komoly alapvető előrelépésre van szükségünk — és lehetséges,



hogy egy szó az, amire mindössze szükségünk van. De ennek valamilyen teljesen bolond elképzelésnek kell lennie.

Így például, amikor utoljára megvitattuk Heisenberg elméletét, arra a következtetésre jutottunk, hogy nem eléggé bolond. Ennek az elméletnek valamennyi eleme ismert. Természetesen, lehet azt válaszolni, hogy a tényanyag elégtelen teljes elmélet felépítésére, és ez valószínűleg az igaz is. Azonban teljesen szakmai szempontból, mint elméleti fizikus és filozófus, meg kell, hogy mondjam — tény mindig van elég, csak a fantázia szokott kevés lenni.

Ezzel szeretném is befejezni hozzászólásomat és szeretném filozófiai tudományunkat arra buzdítani, hogy közelebb kerüljön azokhoz a problémákhoz, amelyek jelenleg az elemi részecskék fizikájának frontvonalában állanak.

Ha ezeket a kérdéseket meg fogjuk oldani, úgy azok a „hátszágbeli” kérdések, amelyekről jelenleg vitatkozunk, egész más megvilágításban és sokkal egyértelműbben fognak majd előttünk állani. És akkor majd elmondhatjuk, hogy a kvantummechanikáról épp olyan unalmas vitatkozni, mint Archimédész törvényéről. (Taps).

#### ВЫСТУПЛЕНИЕ НА МОСКОВСКОМ СОВЕЩАНИИ О ФИЛОСОФСКИХ ВОПРОСАХ ЕСТЕСТВОВЕДЕНИЯ

*А. Д. Блохинцев*

Автор характеризует три точки зрения в материалистическом понимании квантовой механики — воззрения Фока, Бома и де Бройля — как и свою собственную точку зрения. Выбор между этими взглядами затрудняется тем, что эти теории в отношении их практических последствий оказываются совершенно равноценными, и они только с точки зрения возможных перспектив и тенденций не одинакового значения. Выход можно найти только таким образом, что мы обратимся к тем явлениям, которые уже не следуют из квантовой механики, и на которые нельзя применять ни квантовой механики, ни теории относительности, а именно к физике высоких энергий. Уже из до сих пор достигнутых результатов можно заключить, что понятия времени и пространства в зонах малых единиц измерения необходимо существенно модифицировать.

#### BEITRAG ZU PHILOSOPHISCHEN FRAGEN DER NATURWISSENSCHAFT DER MOSKAUER KONFERENZ

*A. D. Blohincev*

Der Verfasser charakterisiert die drei materialistischen Standpunkte der Quantenmechanik, u. zw. von Fok, Bohm, de Broglie, sowie seinen eigenen Standpunkt. Die Wahl unter diesen Standpunkten ist dadurch erschwert, dass diese Theorien, was ihre praktischen Auswirkungen anbelangt, vollständig gleichwertig sind und sie es nur vom Standpunkte gewisser vorstellbarer Perspektiven und Tendenzen nicht sind. Wir können einen Ausweg nur so finden, dass wir uns denjenigen Erscheinungen zuwenden, die nicht mehr aus der Quantenmechanik folgen, und auf die man weder die Quantenmechanik noch die Relativitätstheorie anwenden kann, nämlich zu der Physik der Grossenergien. Aus den schon bisher erzielten Resultaten ist darauf zu schliessen, dass der Begriff der Zeit und des Raumes auf dem Gebiet der kleinen Masseinheiten wesentlich modifiziert werden muss.

CONTRIBUTION TO THE MOSCOW CONFERENCE ON THE  
PHILOSOPHICAL QUESTIONS OF NATURAL SCIENCES

*A. D. Blokhintsev*

The author outlines the three approaches to the interpretation of quantum mechanics — that of Fok and Bohm, that of De Broglie and his own. A choice between these views is the more difficult because in practice all of the three have proved to be of equal value as far as their application is concerned, and only certain theoretical consideration as to their perspectives and tendencies allow of the assumption that, in fact, they are not equivalent. The only way out is to examine the phenomena that cannot be deduced from quantum mechanics, to which neither quantum mechanics nor the theory of relativity can be applied: to examine the physics of high energies. From the achievements realized so far we may conclude that the concepts of space and time will have to be considerably modified in the field of very small dimensions.

## Leibniz filozófiájának kettős arculata\*

SIMONOVITSNÉ BEKE ANNA

Leibniz filozófiájának idealista jellege, annak következetlensége, az ellentétes nézetek összeegyeztetésére való törekvése igen szoros kapcsolatban van — mint már említettük — az akkori Németország gazdasági és politikai elmaradottságával, Leibniz egyéni függő helyzetével és jellemével. Itt, ezen a helyen, ezt a kérdést nem áll módomban részletesen elemezni. A kérdés másik oldalát, ti. hogy Leibniz nézetei hogyan kapcsolódnak kora tudományos (természettudományos és filozófiai) eredményeihez, elsősorban azt vizsgálom.

### 1. *Melyek voltak Leibniz korában az anyaggal kapcsolatos fő problémák?*

A XVI. és a XVII. században hatalmas fejlődés áll be azokban a tudományokban, amelyek az anyag természetét vizsgálják. Galilei, Kepler, Descartes, Newton munkássága nyomán a klasszikus mechanika épülete befejezést nyer, és az anyag, legalábbis ahogyan a mechanikában megmutatkozik, ismertnek tekinthető. De rövidesen a kémia — s ez elsősorban Robert Boyle érdeme —, az alkímia misztikus mesterkedései helyett a tudományos kutatás területévé lesz és ez a tudomány az anyag tulajdonságait új oldalról világítja meg. A mikroszkóp feltalálása, amely Leuwenhook nevéhez fűződik, a biológia tudományában tesz lehetővé rohamos fejlődést. A mikroorganizmusok létezésének felismerése az élők világának egész új szemléletét teszi szükségessé. Az egyes természettudományok eredményei a filozófusokat is új feladat elé állítják az anyag fogalmának kidolgozásánál.

A materialista és az idealista filozófusok között folyó vita — a természet-tudósok is bekapcsolódtak ebbe a vitába — az anyagot illetően a következő kérdésekben folyik:

Létezik-e anyag a mi tudatunktól vagy valamiféle szellemtől függetlenül?

Mi az anyagnak, a testnek, a lényeges tulajdonsága?

Van-e az anyagban valami élő, valami aktív, vagy pedig csupán passzív?

Eredeti tulajdonsága-e a mozgás az anyagnak, vagy valahonnan kívülről kapja? Ha a mozgás nem elválaszthatatlan az anyagtól, akkor honnan nyeri azt az anyag?

Folytonosan tölti-e ki az anyag a teret, vagy pedig van „üres” tér? Ezzel a kérdéssel szorosan összefügg, hogy vannak-e atomok, vagy pedig homogén, folyadékszerű-e az anyag?

\* A tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle 1958. 3—4. számában jelent meg.

A tér és az idő anyagi természetű-e, objektív-e, vagy pedig szubjektív, csupán gondolkodásunknak a terméke?

Az anyagi világ térben és időben tekintve véges-e vagy végtelen?

Az anyag mozgása törvényszerűen történik-e vagy pedig nem? Ha az anyag törvényszerűen mozog, változik, az oksági törvényt követi-e, vagy pedig valamilyen cél megvalósulása irányában halad-e?

*Ezekben a kérdésekben heves vita folyt Leibniz korában a materialista és idealista filozófusok között, és ennek a vitának igen erős világnézeti jellege is volt. (Egyáltalán nem véletlen, hogy napjainkban, amikor a természettudományok fejlettsége lehetőséget ad ezeknek a kérdéseknek megválaszolására, egy része az előbb felsorolt kérdéseknek még mindig vitatott. Ma azonban sokkal világosabban megmutatkoznak a társadalmi, világnézeti összefüggései annak a tudománytalan állításnak, amely pl. a determinizmust tagadja, vagy amely a világot térben és időben végesnek állítja.)*

*Arisztotelész* felfogása az anyagról sok száz éven át kétségbevonhatatlan igazságnak számított. Ha valamit módosítottak ezen a felfogáson, akkor az idealizmus irányában eltorzították. Mint ismeretes, *Arisztotelész* Platon idealizmusát bírálta kapcsán dolgozta ki saját elméletét, amely szerint az anyag csupán valami képességet jelent, ami csak a forma, (a lélek, az entelechia) által nyer alakot és mozgást. Más szóval az anyagot csak a forma teszi konkrét létezővé. Az anyagot nem atomos szerkezetűnek képzei el, tehát tagadja az üres létezését. Az anyagot passzívnak, formátlanak tekinti, amely azonban elválaszthatatlan a mozgást adó formától.

Az újkor fizikai vizsgálatai forradalmi változást hoznak az anyagra vonatkozó ismeretekben. *Galilei* felismeri, hogy az anyagnak a lényege a mozgás, tehát nem kívülről nyeri az anyag, hanem eredeti tulajdonsága. De a modern tömeg-fogalomhoz nem jut el.

*Kepler* a testeknek egy korábban alig vizsgált tulajdonságával foglalkozik behatóan. Ez a tulajdonság úgy mutatkozik meg, hogy a testek ellenállnak sebességük megváltoztatásának, vagyis egy bizonyos erővel rendelkeznek, amely arányos a test tömegével, jellemzi azt. *Kepler* a testeknek ezt a tulajdonságát természetes tehetetlenségnek, inertiának nevezi. *Kepler* ezt az erőt eleinte szellemi természetűnek tartja, de amikor felismeri, hogy a bolygók közötti vonzóerő arányos azok tömegével, belátja, hogy ez az erő is anyagi természetű.

*Descartes* az anyag lényegének a kiterjedést tartja, ami tisztára geometriai tulajdonság. A geometriának ez a túlzott szerepeltetése szorosan összefügg azzal, hogy a mechanikában hosszú ideig a geometriai bizonyításoknak van döntő szerepük. Azt állítja, hogy a tehetetlenséget le lehet vezetni a kiterjedésből, ami nyilvánvalóan tévedés. *Descartes* felfogása az anyagról egyoldalú, de jelentősége abban áll, hogy az anyag objektív relativitását hangsúlyozza. Hogy mennyire egyoldalúan csak a mechanikára épül az anyag fogalma nála, ez látható abból, amit *Descartes* a *Meditations* című munkájának II. könyvében ír:

„Testen értem mindazt, amit alak határoz meg, és ami a teret úgy tölti ki, hogy minden egyéb testet kizár belőle. A testet érzékelhetjük tapintással, szaglással, ízleléssel; különféle módon lehet mozgatni. Saját magát sohasem mozgatja, hanem mozgásának oka valamilyen idegen test, amely érintkezik vele, vagy hat rá. Nem tartozik a test lényegéhez, hogy saját magát mozgassa, vagy hogy érzékeljen és gondol-

kozzon, sőt inkább csodálkoztam, hogy néhány ilyen testben képes-ségre akadtam”.

A materialista filozófusokkal szemben, akik az anyagról alkotott fel-fogásukban erősen támaszkodnak fizikából ismert tudományos eredményekre, egy sor idealista filozófus részéről többé-kevésbé jogos ellenvélemény hangzik el. Ezek az ún. természetfilozófusok nem végeznek tudományos vizsgálatokat, kísérleteket, állításaik nincsenek megalapozva, de sok esetben helyesen tapin-tanak rá az akkori mechanikus és metafizikus szemlélet gyengeségeire, ame-lyek különösen szembetűnőkké válnak a rohamosan fejlődésnek induló, kémia-, biológia-tudomány tükrében.

Itt most nem Berkeley püspök szubjektív idealista elméletére gondo-lunk, aminek semmi más célja nem volt, mint a vallás és közvetve az uralkodó osztály hatalmának a védelme, hanem Henry More, Glisson és Cudworth többnyire misztikus elméletére. More az anyagot „homályos életnek” tartja, Glisson az anyagban valamiféle „vis energetica”-t (energiát adó erőt) vél felfedni, Cudworth pedig azt fejtegeti, hogy az anyagban ún. „plasztikus természetek” vannak, s ezek közvetítenek a test és a lélek között. Ezek a filozófusok lényegében arra törekszenek, hogy az anyagot élő, érző, tevé-keny anyagként szemléljék és ne csak a mechanika nyers, alakatlan, halott anyagának.

Érdekes a Descartes és Henry More között folyó vita. More egyik leve-lében szemrehányást tesz Descartes-nak, hogy az anyag lényeges tulajdon-ságának azt tartja, hogy annak kiterjedése van, és nem azt, hogy érzékszerveinkre hat. Descartes nyíltan kifejti válaszában, hogy ezt azért teszi, mert nem akarja az anyagot érzékszerveinkhez viszonyítva meghatározni. Igen helyesen mutat rá — mintegy előre cáfolva Berkeley: „esse est percipi” — állítását, hogy a test akkor is megvan, ha nincs is ember, aki érzékelné.

## 2. *Leibniz bírálja korának az anyagról alkotott fogalmát.*

Leibniz — mint már említettem — egészen fiatalon csak a skolasz-tikus filozófiát ismeri, de hamarosan megismerkedik Hobbes és Descartes materializmusával, és ez nagy hatással van rá.

Leibniz 1672—76-ig Franciaországban tartózkodik : itt diplomáciai meg-bizatása mellett van ideje és alkalmá Descartes és Gassendi filozófiájával alaposan megismerkedni. Itt sajátítja el Huyghenstől, a kiváló holland fizi-kustól, a modern matematikát, Descartes analitikus geometriáját, és párizsi tartózkodása vége felé megalkotja az infinitézimális számítás elméletét. Helye-sen ismeri fel, hogy az utóbbi eszköz, amellyel számos addig megoldhatat-lannak vélt fizikai problémát sikerül megfejteni és Descartes fizikájának jó néhány tévedését (pl. az általa kidolgozott ütközés-törvények hibás voltát) fel tudja fedni. Leibniz hosszú éveket szán arra, hogy Descartes fizikájának és filozófiájának hibáit leleplezze. (Meg kell jegyezni, hogy nem mindig volt igaza azokban a kérdésekben, amelyekben támadta Descartes-ot.) *Male-branchehoz írt egyik levelében így nyilatkozik Descartes-ról:*

„Túl gyorsan haladt” . . . „Az ő merészsége hasznos és megvilágítja az igazságot, de nem biztonságos a követése”.

(GH. I. 352 ; 1694.)\*

\* Hasonlóan mint a cikk első részében, általában Gerhardt kiadásából idézek. A római számmal a kötetet, az arab számmal a lapszámot, illetve a megjelenési évet jelzem.

A fő hibát, kora materializmusának mechanikus és metafizikus voltában látja. Így nem tartja kielégítőnek, fenntarthatónak Descartes-nek azt a tanítását, hogy a test lényege a kiterjedés, nem ért egyet azzal a felfogással, hogy a filozófiát a geometria tudományára lehet felépíteni, harcol Spinoza „vak szükségszerűsége” ellen, és velük szemben a dolgokban, testekben rejlő aktív képességet, erőt emeli ki. Így Leibniz közeledik korának idealista filozófiájához, és mégis nagyon távol marad tőlük. Érdekes, hogy Berkeley filozófiáját igen könnyedén intézi el. Olyan embernek tartja, aki szeret paradoxonokban gondolkodni. Abból a leveléből, amely Berkeley filozófiáját bírálja (GH. II. 492.), az tűnik ki, hogy nem is nagyon tartja méltónak a vele való foglalkozást. Cudworth a filozófiájával elég sokat foglalkozik. Lányával, Lady Masham-mel (akinek házában Locke utolsó éveit tölti) több levelet is vált a plasztikus természetek (*natures plastiques*) kérdésében. Nem kerül ezeknek az idealista természetfilozófiáknak a hatása alá. Alapvetően elválasztja Leibnizt ezekről a többnyire misztikus nézeteket valló filozófusoktól az, hogy a természettudományos vizsgálatokból, eredményekből indul ki, erre építi filozófiáját (filozófiája, monasz-elmélete tehát azt a célt szolgálja, hogy az anyag természetét megmagyarázza, és nem öncélú).

Leibniz vizsgálatai az anyagra vonatkozóan abból indulnak ki, hogy *az anyagnak nem lehet a kiterjedés a lényege*. Igen sok oldalról vizsgálja ezt a kérdést. Ha a tapasztalattal megegyezésben akarunk maradni, ha a mozgás és általában a természet törvényeit az anyag sajátosságaiból akarjuk levezetni, akkor el kell vetni Descartes-nek azt az állítását, hogy az anyagnak a lényeges tulajdonsága a kiterjedés. A *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (Elméltetés a gondolkodásról, az igazságról és az ideákról) című munkájában a következőket írja:

„Ha a test lényege a kiterjedés volna, akkor ezzel a test minden hatását meg lehetne magyarázni, ez pedig nincs így. Az anyagban olyan tulajdonságot találunk, melyet egyesek *természetes tehetetlenségnek* neveznek — ami által a test valamilyen módon ellenáll a mozgásnak, úgyhogy erőt kell alkalmazni, ha mozgásba hozzuk, és nehezebb mozgásba hozni a nagy testet, mint a kicsit . . . A természetben más is van, mint tisztára geometriai, vagyis mint a kiterjedés és módozatai . . . Ha jól meggondoljuk, akkor észrevesszük, hogy valami magasabbrendű, metafizikai fogalmat kell hozzátenni, mégpedig a szubsztanciáét, a tevékenységét, az erőét. Ezek a fogalmak azt tartalmazzák, hogy ami elszenved valamit, az visszahat, és minden, ami hat, az maga is elszenved valami hatást. Ebből következik, hogy egy nyugalomban levő testet egy másik, egy mozgásban levő test, nem tud anélkül elmozdítani, hogy a hatóerő nagysága és iránya meg ne változzék. *Én természetesen egyetértek azzal, hogy minden testnek van kiterjedése és hogy egy test sem lehet kiterjedés nélkül, de nem szabad összetéveszteni a tényleg vagy a tiszta kiterjedésnek a fogalmát a szubsztanciával, amely a kiterjedésen kívül az ellenállást is magában foglalja, tehát a cselekvést és a szenvedést is*”. (Kiemelés tőlem S. A. GH. IV. 464 ; 1684.)

A fentiekben a következő igen lényeges megállapításokra kell felfigyelnünk:

a) *A testeknek a lényege, a szubsztanciális tulajdonsága nem az, hogy kiterjedésük van*, amint azt Descartes állította. Minden testnek van ugyanis kiterjedése, de ennél lényegesebb tulajdonsága az, amit Kepler nyomán ter

mészetes tehetetlenségnek nevezünk,\* s ami abban áll, hogy a testek ellenállnak minden olyan törekvésnek, amely sebességük nagyságát vagy irányát akarja megváltoztatni. Leibniz a testeknek ezt a tulajdonságát (természetes tehetetlenség, inertia) ellenállásnak nevezi, bár az ellenállást tágabb értelemben is használja. A tágabb értelemben vett ellenállás a testnek azt a tulajdonságát is magában foglalja, amelynek következtében annak is ellenáll, hogy helyét egy másik test elfoglalja, ezt a tulajdonságot nevezi antitypiának, áthatolhatatlanságnak. Leibniz szerint a testek lényeges tulajdonsága éppen az ellenállás, amellyel a testek megakadályozni törekszenek a mozgást és azt is, hogy egy másik test elfoglalja a helyüket. Ez az ellenállás valami képesség, éspedig passzív képesség, más szóval passzív erő. A kiterjedés csak megjelenési formája az anyagnak. A kiterjedés valami erő jellegű dolognak a szétömlése, ismétlődése. (Leibniz egy más helyen rámutat arra, hogy bár Descartes ismerte a testeknek azt a tulajdonságát, hogy tehetetlenek, tévesen azt tartotta, hogy ez levezethető a kiterjedésből.)

b) Egy másik igen lényeges megállapítása Leibniznek — amire többször is visszatér —, hogy *a természetben más is van, mint geometriai*. Ez egyébként szorosan összefügg az előző kérdéssel. Ha az anyag nemcsak passzív tulajdonságokkal rendelkezik, ha több, mint kiterjedés, akkor abból egyenesen következik, hogy nem lehet egyedül a geometria segítségével leírni. (Itt most nem arról van szó, hogy a szüntelen változásban levő valóságot a függvény segítségével lehet csak matematikailag ábrázolni úgy a dinamika jelenségeit az analízissal, az infinitézimális számítással tudjuk csak hűen leírni.) A XVII. század mechanikus materialistáinak egyoldalúságával szemben jogosan veti fel Leibniz a geometriai szemlélet, továbbá a mechanikus szemlélet elégtelenségét, de a helyes megoldást nem találja meg. Letér a materializmus útjáról, valamiféle moralitásban, célszerűségben keresi a dolgok mélyebb összefüggéseit. Így ír:

„Volt idő, mikor azt hittem, hogy a mozgás összes jelenségeit le lehet vezetni pusztán geometriai elvekből, hogy azok nem függnek metafizikai állításoktól, és hogy a mozgás törvényei csak a mozgások összetevésétől függnék. De mély tanulmány rávezetett, hogy ez lehetetlen, és megtanított, hogy az igazság túlmegy a fizikán, ámbár a természetben mindent meg lehet magyarázni a mechanika törvénye alapján, maguk a mechanika elvei a metafizikától, valamilyen moralitástól függenek, ti. a ható és végokoktól. Ezért lehetetlen, hogy a világon az anyagon és változatain kívül semmi se legyen, amint azt Epikuros és szektája tanítja.” (GH. VII. 280.)

Itt világosan látszik, hogy Leibniznél az idealizmushoz való fordulásban milyen nagy szerepe van annak, hogy jogosan emel kifogást a mechanikus materializmus ellen, amikor az minden jelenséget a mechanika szemszögéből, tehát kétségtelenül egyoldalúan próbál magyarázni.

Leibniznek az a törekvése, hogy a tudományosság elve mellett a hitnek is eleget tegyen, ebben a kérdésben is erőteljesen megmutatkozik. Igen sokat foglalkoztatja ez a kérdés és csak két jellemző idézet ragadunk ki szemléletének illusztrálására.

„A természet jelenségeit meg lehet magyarázni a mechanika törvényei alapján, ha eléggé értjük a jelenségeket; de a mechanika törvényeit

\* Galilei is ismerte a tehetetlenséget, mint a testek tulajdonságát.

nem szabad mechanikai módon magyarázni, mert azok magasabbrendű elvektől függenek, amelyek a teremő bölcsességét bizonyítják, műve rendje és tökéletessége által”. (GH. VII. 272 ; 1695 körül Tentamen anagogiam)

Másutt is hasonlóan ír :

„A természet mindig mechanikai és mechanikai módon kell magyarázni, de nem szabad megfélekezni, hogy az erő törvényei nemcsak a kiterjedéstől függenek, hanem metafizikai okai is vannak”.

(GH. II. 58 ; 1686.)

Mindkét fejtegetésben közös az a jogos és helyes törekvés, hogy ne tekintsük a mechanikát és a geometriát valamilyen végső tudománynak, amire minden más tudomány visszavezethető. De hogy ezt a mechanikánál magasabbrendű tudományt a teológiában vagy valamiféle moralításban véli felfedezni, ez azt bizonyítja, hogy bármilyen nagy tudós is volt, nem tudott túllépni azon a határon, amit kora és környezete megszabott számára.

Leibniz a tapasztalatra hivatkozva helyesen cáfolja meg, hogy a testek leglényegesebb tulajdonsága a kiterjedés lenne, tehát olyasvalami, ami geometria segítségével leírható. (Ez a cáfolat különösen jelentőssé válik, ha figyelembe vesszük, hogy Hobbes és Spinoza milyen túlzott jelentőséget tulajdonítottak a matematikának, illetve a geometriának.) Leibniz sorra veszi Descartes ütközési törvényeit és kimutatja, hogy ezek hibásak. Már ez maga is nagy érdeme Leibniznek, de még ennél is jelentősebb az a tétele, amit ő az erő megmaradása tételének nevez, és amihez ő spekulatív úton kb. 200 évvel előbb eljut, mint R. Mayer a fizikai megfontolások és tapasztalatok alapján. Az erő megmaradásának az elvével nem egyeztethetők össze Descartes ütközési törvényei, és amint azt Leibniz kimutatja, ez elsősorban abból fakad, hogy a testek valami más lényeges tulajdonsággal is rendelkeznek, mint a kiterjedéssel.

„Ha a testnek csak kiterjedése lenne, akkor a testek találkozásának az eredménye a mozgások geometriai összetevéséből adódna, vagyis a test ütközés után mindig olyan gyors mozgással rendelkezne, ami a két test sebességének a különbségével egyenlő. És amikor a gyorsabb utólérné a lassabbat, a lassabb átvinné a sebességét és ütközés után együtt haladnának. Amelyik mozgásban van, az tovább vinné a nyugalomban levőt, anélkül, hogy a sebessége megváltozna, ami nem egyeztethető össze a tapasztalattal”. (GH. IV. 464.)

De Leibniz nemcsak a tapasztalatra és a fizika tudományára hivatkozva tagadja, hogy a testeknek a lényeges tulajdonsága, lényege, szubsztanciája a kiterjedés, hanem a *filozófiai megfontolásokkal* is alátámasztja ezt az álláspontját. Szerinte a kiterjedés *valaminek* az ismétlődése, szétömlése. *Ez a valami a tevékenység és az ellenállás.* A következőket írja :

„A test természete nem állhat csupán a kiterjedésben, mert ez valami relatív, valamilyen természet szétömlése... Az anyagot az ellenállás diffúziója alkotja”. (GH. IV. 393.)

Leibniz a kiterjedést az anyag általános tulajdonságának tartja, a specális tulajdonsága az anyagnak az, hogy olyan valaminek a kiterjedése, ami tudja magát mozgatni és ami ellenállást fejt ki.

Hivatkozik a régi és az újkori filozófusokra is (Arisztotelészre, Demokritoszra, Descartes-ra és Gassendira), akik azt állítják, hogy nincs az anyagnak olyan kicsiny része, ami mozgást tudna létrehozni, ha nem rendelkezett vele. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy



„A testekben fel kell tételezni valamit, ami különbözik a nagyságtól és a sebességtől, hacsak nem akarjuk megtagadni a testektől azt a képességet, hogy hatni tudnak”. (GH. III. 248 ; 1699.)

Igen nyomós érv amellett, hogy a testek lényege nem lehet a kiterjedés, hanem valami aktív és passzív képesség, az is, hogy a kiterjedésből nem vezethető le sem az *érzékelés*, sem a *gondolkodás*.

Leibniz nem ért egyet azokkal a filozófusokkal, akik az érzékelést egyszerűen az anyag valamiféle módosulásának tartják, bár nála is előfordul ilyen kijelentés. Vitába száll Hobbes-szal, aki az érzékelést egyszerűen visszahatásnak tekinti. Nem ért egyet Spinozával, akinek filozófiája szerint az érzet csupán a valóság ábrázolata. Hevesen támadja a karteziánusokat, akik szerint az állat gép, amely nem képes érzékelni.

Leibniz tagadja, hogy az anyagnak volna olyan kicsiny része, vagy annak valamiféle kombinációja, amely érzékelni tudna, ehelyett a következőket vallja :

„Én azoknak a végtelen kicsiny lényeknek tulajdonítok érzékelést, amelyek mindegyike mint egy állat lélekkel rendelkezik, vagy valami aktív principiummal, ami igazi egységet ad. Ezek a lények aktív és passzív képességüket (vagyis azt, ami bennük anyagtalan és anyagi) egy felsőbb elvtől nyerték, mert különben függetlenek lévén sohasem tudnák létrehozni a rendet, harmóniát és a szépséget, amit a természetben tapasztalunk”. (Újabb vizsg. IV. köt. 10. fejr.)

A dialektikus materializmus annyiban helyesli Leibniz állítását, amennyiben az érzékelést jóval többnek tekinti, mint pusztá visszahatásnak, tükörképnek vagy ábrának, hogy az érzékelő alanynak aktív szerepet tulajdonít az érzékelésben. Természetesen, ehhez semmiféle szellemi természetű atomra, monaszra nincs szüksége, hanem egy igen magas szervezettségű anyag mozgásával meg tudja magyarázni, amint ezt a természettudományok legújabb eredményei alátámasztják, megerősítik.

A *gondolkodást* Leibniz az érzékelés magasabb fokának tartja, így a gondolkodáshoz az érzékelésen keresztül lehet eljutni. Erről a kérdésről a következőképpen nyilatkozik :

„Az anyag önmagában nem tud gondolkodni, de semmi sem akadályozza meg, hogy az aktív principiumok, amelyek mindenütt megtalálhatók az anyagban, ne fejlődjenek az érzékelés olyan magas fokára, amelyet már gondolkodásnak lehet nevezni. Így, bár az anyag önmagában nem tud gondolkodni, a testi szubsztancia gondolkodik”.

(GH. III. 248 ; 1699.)

Leibniz igen sokat foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy az anyag tud-e érzékelni és gondolkodni. Ha az anyagon csak azt a valamit értjük, amivel a mechanikában ismerkedünk meg, akkor kétségtelenül nem állíthatjuk róla, hogy érzékel és gondolkodik. De Leibniz határozott lépést tesz afelé, hogy az anyagon, vagy mint ő mondja, a testi szubsztancián, többet értsünk, mint valami gépen. Ő csak az ellen tiltakozik, és ezt joggal teszi, hogy az élő és gondolkodó lényt valami gépnek tekintsük, mint amilyen a malom, és azt tegyük fel, hogy

„nagyságoknak, alakoknak és mozgásoknak gépies összetevése valami olyan dolgot hoz létre, ami gondolkodik és érez egy tömegben belül, ahol nem volt eddig érző és gondolkodó, vagy megszüntetné ezt a gép szétrombolásával”. (GH. V. 60.)

A megoldást ott keresi, hogy a test helyett testi szubsztanciáról beszél, amely már nem pusztán gép, hanem elválaszthatatlanul egységbe foglalja az anyagot a szellemivel. Leibniz, aki egész filozófiáját a folytonossági elvre építi fel, és így minőségi változást nem ismer el, nem juthat el ahhoz a gondolathoz, hogy az anyag különböző fokú szervezethez megfelelően különböző mozgásformákat tudhat megvalósítani. Metafizikusan nézve a kérdést, csak valami szellemi szubsztanciának tudja tulajdonítani a gondolkodást és érzékelést.

3. *Az erő szerepe Leibniz filozófiájában.* Leibniz tehát igen sokoldalúan, a tapasztalatra és a gondolkodásra, a természettudományokra és a filozófiára támaszkodva cáfolja meg Descartes-nek azt a tanítását, hogy a testek lényege a kiterjedés. Ő az anyag lényegének az erőt, az aktív és passzív erőt tekinti, és az anyagra vonatkozó filozófiát a dinamika tudományára akarja felépíteni.

Az erő fogalma az újkor kezdetén új tartalmat nyer. Már *Leonardo da Vinci* foglalkozik az erő kérdésével, a mozgásban valamiféle erőt lát. Az ő eredményei azonban nem hathatnak kortársaira, mivel kéziratai csak jóval halála után kerülnek nyilvánosságra. *Nicolaus Cusanus* és *Cardano* az elhagyott test mozgásával foglalkozva azt mondják, hogy a testbe valami féle erő van belepréselve (*vis impressa*), *Benedetti* az ő elméletüket fejleszti tovább, mikor azt állítja, hogy a test mozgásának okát önmagában hordja.

*Galilei* fizikájában a momentum fogalmával találkozunk, amin *Galilei* azt az erőt érti, amely a mozgót mozgatja és amellyel a mozgó ellenáll. (Mint láthattuk, *Leibniz* is hasonló értelemben használja az erő fogalmát, amikor aktív és passzív erőről beszél.) *Galilei* alapozza meg a dinamika tudományát.

*Descartes* az anyag fogalma szempontjából egy lépést visszafelé tesz a dinamikus szemlélettől. Igaz, hogy a mozgást már nem pusztán a sebességgel méri, hanem a tömeg és a sebesség szorzatával, de a tömeg még nem intenzív realitás az ő fizikájában, hanem pusztán az anyag mennyisége.

*Newton*nál az erő teljesen különvlik az anyagtól, a mozgás végső fokon az „Első mozgatótól”, istentől ered, és isteni beavatkozásra gyakran van szüksége a fizikában is.

*Leibniz* másvalamit ért erőn, mint az őt megelőző fizikusok és mint kortársai. Először is nála az erő nem az izomérzeten nyugszik.

Engels helyesen mutat rá, hogy

„Az erő képzetét, mint általánosan bevallják (*Hegeltől Helmholtzig*), az emberi szervezetnek saját környezetében kifejtett tevékenységétől vették kölcsön” . . . „Hogy ne kelljen szervezetünk valamely funkciójától előidézett valóságos okát megjelölnünk, költött okot fogunk rá, egy a változásnak megfelelő ún. erőt. Ezt a kényelmes módszert azután átvisszük a külvilágra és ilyen módon ugyanannyi erőt találunk ki, ahány különböző jelenség van”. (A természet dialektikája 89—90. o. 1954 k.)

*Leibniz* nem ezt teszi. Szerinte az erő a teljes anyagtól elválaszthatatlan, annak belső tulajdonsága. (Pontosabban szólva *Leibniz* azt teszi, hogy miután felismerte, hogy az anyag lényeges tulajdonsága az aktív és a passzív erő, az erőt önállóvá, szubsztanciává teszi, mint valami szellemi természetű atomot, de csak azért, hogy azután ismét, elválaszthatatlanul összekapcsolja az anyaggal.) *Leibniz* szerint az erő nem pusztán képesség, nem csupán lehetőség. Az erő valamiféle hajlam a tevékenységre, amely, ha megszűnik az akadály, magától tevékenységbe megy át. Így az erő valami energiának meg-

felelő, mérhető, összehasonlítható mennyiséggé válik, ugyanis az erőknél a legkülönbözőbb fajtáját a teljesítménnyel, az általuk elvégzett munkával fejezi ki. Leibniz egyik levelében a következőképpen magyarázza meg, hogyan érti az anyag és az erő elválaszthatatlanságát.

„Amikor azt mondom, hogy a testbe kezdettől fogva erőt helyeztek, ezen azt értem, hogy nem létezett előbb anyag minthogy ereje volt”. (Gerh. Math. Schriften I. köt. 3. rész 120. o.)

Határozottan *küzd az erő megszemélyesítése ellen*. Azt tartja, hogy az erő csirájában, koncentrálna, megmaradva az, ami a mozgásban kifejlődik. A konkrét erő-megnyilvánulást olyan törekvésnek tartja, amely arra irányul, hogy egy test eljusson mindazokba az állapotokba, amelyeket virtuálisan tartalmaz, vagyis felismeri, hogy van belső mozgás.

Newtonnal vagy még inkább Newton tanítványaival szemben nem istennek tulajdonítja az erőt, hanem azt tartja, hogy a testben van. Elítéli azokat, akik minduntalan istenhez folyamodnak.

„Ha azt mondják, hogy az erő istenben van, az olyan, mintha valami általános okhoz folyamodnak egy sajátos anyag esetében”.

(GH. III. 94 ; 1691.)

Természetesen ő sem kételkedik abban, hogy mint mindent, az erőt is isten hozta létre, de feleslegesnek, tudománytalannak tartja, hogy minden részletkérdésben istenhez folyamodjunk.

*Leibniz harcol az erők sokfélesége ellen*, igyekszik számukat csökkenteni és bizonyos rendet teremteni közöttük. *Tagadja, hogy vannak homályos erők*.

„Amennyire a számban, a térben és a mozgásban nincsenek homályos minőségek, éppen annyira nem kereshetünk az anyagban titokzatos erőlényeket”. (GH. III. 342. o.)

Amikor 1687-ben megjelenik Newton főműve, a Principia mathematica philosophiae naturalis, Leibniz vitába száll vele az erők sokféleségének a kérdésében. A következőket írja:

„Egyesek homályos minőségekhez folyamodnak, vagy kolasztikus képességekhez. Ezeket új néven erőknél nevezik. De a testi erők csak egy fajtához tartozhatnak, akár ütközés, akár hajítás által jutunk hozzá... Ezek valóban sajátos különböző erőket hoznak létre, és aszerint változnak, hogy melyikre van szükség. Megemlítenek vonzó, taszító, kiterjesztő, összehúzó erőket. Fel kell még ismerni mágneses, rugalmas erőket, de ezek nem eredetiek, hanem a mozgásból és a formából származnak. Továbbá jónak látták elképzelni, hogy isten minden testbe vonzó erőt helyezett a kölcsönös szeretet mintájára... Az a veszély fenyeget minket, hogy valami homályos minőségekhez jutunk, hogy a homály birodalmába kerülünk”. (GH. VII. 338.)

Leibniz tehát az erő-fogalom egységesítésére törekszik, s ezt a mechanikai erőre való visszavezetéssel éri el.

Leibniz a következőképpen rendszerezi az erőket:

Megkülönbözteti az ún. *eredeti erőt* (vis primitiva) a *levezetett erő*től (vis derivativa). Az eredeti erő az igazi szubsztancia, s ennek az erőnek a konkrét megnyilvánulása (accidenciája) a levezetett erő. A kettő kapcsolatát a matematika nyelvén úgy fejezi ki, hogy az eredeti erőt egy végtelen sor általános tagjához hasonlítja, amelynek segítségével bármikor fel tudjuk írni a sor bármelyik tagját, aminek a pillanatnyi vagy levezetett erő felel meg. Különbséget tesz *passzív és aktív erő* között is. (Egyébként a passzív és aktív erő

egyaránt lehet eredeti és levezetett.) A passzív erő vagy ellenálló erő ismét kétféle: *tehetetlenségi* és *áthatolhatatlansági* erő. Az aktív erő pedig *eleven* és *holt* erő lehet. A mai nyelven eleven erőn kb. a mozgási energiát, a holt erőn pedig a helyzeti energiát értjük. Leibniz az aktív erő, tehát a helyzeti és a mozgási energia állandóságáról beszélt, de kortársai sokszor összekeverték az aktív erőt azzal, amit ő eleven erőnek nevezett, és ami csak egy része az aktív erőnek. Az erőmegmaradás elvének felfedezése szoros kapcsolatban van azzal a vitával, ami a karteziánusok és a leibniziánusok között folyt abban a kérdésben, hogy vajon a mozgásmennyiség, a tömeg és a sebesség szorzata az állandó, vagy amint Leibniz állította, a tömeg és a sebesség négyzetének a szorzata. Sokan ezt az igen sokáig tartó vitát pusztá szóharcnak tekintették, pedig hogy nemcsak erről volt szó, azt mutatja Leibniznek következő levele:

„Ha valaki más értelmet akar adni az erőnek, én nem vitatkozom szavakon, és mindenkinek megadom a szabadságot, hogy maga határozza meg kifejezéseit. Nekem csak arra van szükségem, hogy elismerjék véleményem reális alapját, vagyis, hogy az marad meg, amit én erőnek nevezek és nem más. Különben megsértjük az ok és a hatás egyenlőségének a törvényét és lehetségesnek tartjuk az örökké mozgó gépet”.

(GH. II. 59.)

A leibniziánusok és a karteziánusok harcában D'Alambert döntött tekintélyi alapon, anélkül, hogy világos magyarázatot tudott volna adni döntésére. Az erő, az energia és az impulzus fizikai tartalmának tisztázása döntötte el meggyőzően a vitát. Descartes az impulzus megmaradásának törvényét, Leibniz az energia megmaradásának a törvényét fedezi fel. A fizika legújabb eredményei megmutatják, hogy egyiknek sem és mindkettőnek igaza volt, vagyis az energia-impulzus négyes vektor az, ami állandónak tekintendő.

4. *Leibniz tanítása az anyagról.* Amint láthattuk, Leibniz két irányban harcol. Bírálja a mechanikus materializmust, amely az anyagot élettelennek, mozdulatlannak, képzeli, és bírálja a misztikus nézeteket hirdető idealista filozófusokat, mivel azoknak a tanítása nem nyugszik tudományos ismereteken. Leibniz az anyagnak olyan fogalmát akarja kidolgozni, amely a természettudományok eredményein nyugszik és a filozófiával is összhangban van. Így jut el az erő új fogalmához. Az anyagra vonatkozó filozófiája elsősorban a dinamika tudományára épül, de a monaszokról alkotott elképzelése valószínűleg nem független attól a nagy élménytől, amit az jelentett számára, hogy Leuwenhook mikroszkópjába belepillantva, megszámlálhatatlan mikroorganizmust látott nyüzsögni ott, ahol szabad szemmel semmit sem lehetett felfedezni. Egy különös, az akkori tudomány által megmagyarázhatatlan tény csak megerősíti őt abban a hitben, hogy a testeknek a lényege változatlan, elpusztíthatatlan, és mintegy nagyon finom anyagból levő mag, egy pontba össze tud húzódni. Erről írja:

„Körülbelül az a véleményem, hogy az ember, az állat, a növény és az ásvány az ő szubsztanciájának a magját tartalmazza. ... Ez a mag olyan finom (subtilis), hogy még az elégetett dolgok hamujában is megmarad, és egy láthatatlan központba húzódik össze. Ez a szubsztanciális mag sem nem nő sem nem fogy, bár ami körülveszi, állandó áramlásban van. Ha egy embernek levágják egy tagját, akkor ez a szubsztanciális mag visszatér eredeti forrásához, és bizonyos fokig olyan mozgást végez, mintha megvolna a tag. (pl. valakinek levágják a karját, és utána is fájlalja.) (GH. I. 53.)

Leibniz ahhoz a következtetéshez jut el, hogy a dolgok szubsztanciája erő, és az anyag mindig erővel rendelkező anyag. A monasz olyan erő, amelynek következtében egy lény testivé válik, alakot vesz fel, mozog. Ez az erővel rendelkező anyag megfelel a dolgok természetének és a monaszoknak. Az anyag nem passzív valami, nem pusztán kiterjedés, hanem olyan valami, *ami* kiterjed, oszródik, mozog. Az anyag nem formátlan tömeg, hanem az idők végtelensége óta minden része formával, erővel rendelkezik.

A monaszok a szenvedő erő következtében jelennek meg úgy mint testek, vagyis mint a természettől fogva osztott és mozgásban levő testek. Minden monasz mozgó testet alkot, amely a mechanika törvényeit követi, s így gépnek kell tekinteni. A monasz, mint Leibniz mondja, eredeti gép, amely csak annyiban különbözik a mesterséges gépektől, hogy végtelenszer tökéletesebb azoknál.

A passzív erő annak a következménye, hogy végtelen sok monasz van, amelyik mind hat. Az aktív erő következtében viszont a monasz úgy tevékenykedik, mintha rajta kívül más erő nem volna. A passzív erő adja a monaszok sokféleségét és korlátozottságát, ez felel meg az anyagnak, az aktív erő következtében pedig az „*ami*”; ez adja meg a „saját szempontját”, ami szerint hat, ami szerint tükrözi a világmindenséget. A passzív erő adja meg a lehetőségét a testnek, az aktív erő teszi valóságossá.

Ezeknek az elképzeléseknek az alapján azután egy eléggé bonyolult hierarchiát épít fel Leibniz, amelyet a következőképpen jellemez:

„Megkülönböztetem először az eredeti entelesiát, vagy a lelket; másodszer az első anyagot, vagyis a passzív erőt; harmadszor a teljes monaszt, vagyis a szerves gépezetet, amelyben megszámlálhatatlan monasz hat; negyedszer a második anyagot, amely a teljes monaszok halmaza; ötödszer az élőlényt, vagyis a testi szubsztanciát, amely az uralkodó monasztól nyeri az egységet”. (GH. II. 252; 1703.)

Amint láthatjuk, a *lélek* nem más, mint aktív erő. (Az eredeti aktív erőt életelvnek, öntevékenységeknek nevezi.)

Az *első anyag* teljesen passzív valami, ami a kiterjedést meghatározza. Erről azt mondja Leibniz, hogy a valóságban nem is létezik, tisztára csak absztrakció eredménye. Még isten sem tudja megfosztani a monaszt az ő első anyagától, mert akkor csak a tiszta mozgó maradna vissza, ami azonban csak isten lehet. (Különös, hogy a lélekről, vagy aktív erőről nem mondja azt, hogy tiszta absztrakció, mikor arról éppen olyan joggal lehetne mondani.) Az első anyagnak kettős jelentése van. Először is eleme minden monasznak, mint valami ellenállóerő. Több a kiterjedésnél, annak elve, azt határozza meg. Az ellenállás következtében foglalnak el az anyagok bizonyos helyet a térben. Az első anyag második jelentése az érzékelés zavarossága, ami annak a következménye, hogy a kérdéses monaszon kívül végtelen sok más monasz is hat.

*Teljes szubsztanciának* nevezi Leibniz azt a monaszt, amely a passzív erőn kívül az aktív is tartalmazza. A monasz egység és nem két erő összetétele; az aktív és passzív erő között folytonos átmenet van. Egy erőt mindig csak egy másikhoz viszonyítva mondhatunk aktívnek vagy passzívnak.

A *második anyagon* megszámlálhatatlan teljes szubsztancia összességét kell érteni. Ezek a szubsztanciák nem alkotnak egységet, vagy amint Leibniz mondja: nem metafizikai egységet, csak aritmetikai egységet alkotnak. Lényegében ez a második anyag az, amit anyagnak vagy testnek szoktak nevezni. Ez nem mondható összetett szubsztanciának, mivel hiányzik belőle

valami, ami valóságos egységgé tenné. Ezt a második anyagot Leibniz különféle dolgokhoz szokta hasonlítani. Azt mondja például, hogy olyan, mint egy nép vagy egy társaság, amely csupa morális lényből áll, de mégsem alkot egységet, legfeljebb valami imaginárius, valami képzeletbeli dolog köti őket össze.

Az *élő lénynek* vagy *testi szubsztanciának* ezzel szemben van egy úgynevezett uralkodó monasza vagy entelechiája, amely tényleges egységgé teszi a második anyagot. Ha hiányzik az uralkodó monasz, ami egységgé tenné az egyszerű szubsztanciákat, akkor csak testekkel van dolgunk, ami olyan jelenség csupán, mint a szivárvány vagy a tükörkép.

Ezen a ponton ismét ingadozással találkozunk. Az erőt, az entelechiát ismeri el valóságnak, és a testeket a szivárványhoz vagy a tükörképhez hasonlítja. Ez a hasonlat igen finoman fejezi ki azt, hogy itt is valami reálissal van dolgunk, bár a tükörkép nem fogható meg, mint az eredeti tárgy.

Igen sok problémát okoz Leibniznek a jelenség kérdése. Ő sohasem keres a jelenség mögött valami rejtett, felfedhetetlen lényeket, amint azt Hume és Kant teszi. Ezt mutatja az alábbi fejtegetése:

„A kiterjedés, a tömeg és a mozgás éppen olyan kevésbé reális dolgok, mint a tükörkép vagy mint a szivárvány az égen. Ha a jelenségek mögött még valamit keresünk, úgy tűnik fel nekem, mintha valaki, akinek megmutatják, mi a tükrözés alapja, ezzel nem elégedne meg, hanem a tükörképénél valami rejtett lényeket keresne”. (GH. II. 281.)

Egyébként a realitás szót Leibniz nem olyan értelemben használja, mint a materialisták, vagyis nem a tudatunktól függetlenül létező valóságot jelöli vele. Ezért mondhatja egyrészt azt, hogy

„nincs megbízható bizonyítékunk arról, hogy az érzékszerveink által megjelenített dolgok tőlünk függetlenül léteznek.” (GH. V. 276.)

Másrészt viszont azt, hogy

„A jelenségek realitásának legfőbb bizonyítéka, és ez önmagában elegendő, hogy a jövő jelenségeit a múlt és a jelen alapján meg tudjuk mondani.” (GH. VII. 320.)

Leibniz élete végén egy barátjának írt levelében beszámol arról, hogy hogyan is jutott el ahhoz a gondolathoz, hogy mindennek az alapja a monasz, vagy egyszerű szubsztancia. A mechanikának és mozgásnak a törvényeit kutatva rájött, hogy a matematika nem elegendő ezeknek a magyarázatához, hanem a metafizikához kell folyamodni. Többször kellett a fogalmakat kijavítania, míg — mint mondja —

„... megértettem, hogy a monaszok, vagyis az egyszerű szubsztanciák az egyedüli valóságos szubsztanciák, s hogy az anyagi dolgok csak jelenségek, amelyek azonban jól meg vannak alapozva, és jól kapcsolódnak egymáshoz.” (GH. III. 606 ; 1714.)

Annak ellenére, hogy az anyagi világot csak jelenség-világnak tartja, nagyon bízik a megismerés helyességében és eredményesnek tartja a tudományokkal való foglalkozást. Az ész teljesítőképességébe vetett hite sugárzik az alábbiakból:

„Ha azt tartanók, hogy az élet nem más, mint álom, és a látható világ csak fantázia, akkor azt mondanám, hogy ez az álom vagy fantázia reális, és ha jól használjuk az eszünket, sohasem szed rá bennünket...”

(GH. VII. 320.)

5. *A tér és idő fogalma Leibniz filozófiájában.* Leibniz a teret és az időt éppen úgy a jelenségvilágba sorolja mint az anyagot. Azt mondja, hogy a

tér az együttlétezők rendje, az idő pedig az egymás után létezők rendje, éppen ezért csak relatívak. Felismeri, hogy igen szoros kapcsolat van közöttük, és kimondja, hogy *a tér, az idő és az anyag egymemű mennyiségek, önmagukban egységesek, de minden mástól különböznek.* A kapcsolat az anyag, továbbá a tér és az idő között olyan szoros, hogy ha nem volnának dolgok, testek, akkor tér és idő sem lenne, mert a tér és az idő önmagukban azonosak, csak a testek által válnak különbözővé.

Tehát Leibniz tanítása szerint *a tér és az idő nem előzik meg az anyagot*, egyik sem hasonlítható valami edényhez vagy zsákhoz, amibe az anyag bele van gyömöszölve. *Nem a gondolkodásunk hozza létre*, mert akkor az anyag nélkül is volna értelmük. Határozottan vallja, hogy

„Térnek és időnek csak annyiban van értelme, amennyiben a jelenségek közötti kapcsolatot fejezi ki, és elveszti jelentőségét, mihelyt olyan létről van szó, amely megelőzi a jelenségeket.” (GH. III. 395. Leibniz an Bourget)  
„Ha nem volnának teremtmények, akkor tér és idő csak isten gondolatában lennének.” (GH. VII. 476.)

Az időnek egy másik sokkal mélyebb meghatározását is adja mint azt, hogy az egymás után létezők rendje, és itt is megmutatkozik dialektikus szemlélete. Így azt írja Clarke-nek :

„Az idő azt jelenti, hogy valami mindig lesz, tehát saját magát mindig átalakítja és megsemmisíti.” (GH. VII. 46.)

A jelent csak a jövő segítségével tudjuk meghatározni — mondja másutt.

*A teret és az időt végtelennek tekinti*, de nem részekből állónak. (Leibniz általában a végtelent is egységes egésznek és nem részekből összetettnek mondja.)

„A tér végtelen, de nem összetett.” (GH. V. 145.)

Vagy

„Azt kell mondani, hogy a tér nem áll pontokból és az idő nem áll pillanatokból hanem a dolgok folyamata.” (GH. VII. 562 ; 1705.)

A tér végtelenségének kérdésében igyekszik óvatos lenni, mert az egyház nem jó szemmel nézi azt, aki nem áll ki a tér és az idő végessége mellett. Leibniz — mint azt oly sokszor máskor is megteszi — saját logikai érvelését isten tökéletességére való hivatkozással toldja meg. Így ír :

„Bebizonyítottam, hogy a tér nem egyéb, mint az egy időben létező dolgok rendje. Így nem fogadható el a véges anyagi világ filozófiája, amely az üres végtelen térben van. Nincs reális tér az anyagi világegyetemen kívül, ez céltalan valami lenne ; olyan, mintha valaki dolgozik, és nem csinál semmit. Szigorúan véve isten képes véges kiterjedésű anyagi világot létrehozni, de az ellenkezője jobban megfelel az isteni tökéletességnek. (GH. III. 582.)

Ezenfelül még arra is hivatkozik, hogy

„Descartes szerint az anyagnak nincsen határa és szerintem ezt senki sem cáfolta meg megfelelően.” (GH. III. 582.)

Az idő végtelensége még ennél is kényesebb kérdés, mert hiszen, ha a világ időben mindkét irányban végtelen, akkor nincs értelme a teremtésről való beszédnek. Itt még a szokásosnál is óvatosabb :

„Én nem merem közvetlenül tagadni, hogy van első pillanat. Két hipotézist lehet elfogadni ; az egyik, hogy a természet minden időben egyformán tökéletes volt, a másik, hogy egyre tökéletesebbé válik. A nagyobb valószínűsége annak van, hogy nem volt kezdete és egyre tökéletesebbé válik.” (GH. III. 582.)

A fentiekből láthattuk, hogy Leibniz az üres tér létezését is tagadja s ezzel együtt azt is, hogy az anyag atomos szerkezetű lenne. Szerinte az anyag folyamhoz hasonlóan állandóan változásban van, egyre kisebb részekre osztódik, s ennek az osztódásnak nincs határa. A természet rendjére és a folytonosság törvényére hivatkozik, amikor tagadja az atomok és az üres tér létezését. Locke-kal vitázva írja :

„Úgy látszik különböző a felfogásunk az anyagot illetően, mivel a szerző szükségesnek tartja, hogy üres tér legyen, különben nem lehetséges a mozgás. Szerinte ugyanis az anyag kis részei szilárdak. Bevallom, hogyha az anyag ilyen részekből állana, akkor valóban nem lenne lehetséges a mozgás másképpen. Egy szobában, amely tele van kövekkel, és nincs semmi hely, ott sem lehetséges a mozgás... Sokkal inkább úgy kell felfogni a teret, mint amit egy eredetileg folyékony anyag tölt ki, amelyet minden módon fel lehet bontani, és amely fel is van osztva a végtelenségig, éspedig a mozgások miatt a különböző helyeken különböző módon... Ez okozza, hogy az anyagnak mindenütt van egy bizonyos mértékű keménysége és folyékonysága, és ebből következik, hogy nincs olyan anyag, amely a legteljesebb mértékben szilárd vagy folyékony volna, vagyis olyan atom, amelynél szilárdabbat ne lehetne találni, és nincs olyan tömeg, amelyet ne lehetne szétbontani. A természet rendje és különösképpen a folytonosság törvénye lehetetlenné teszi mind a kettőt.” (GH. V. 53—54.)

Arra a kérdésre, hogy vajon *a tér és az idő objektív vagy szubjektív*, nem ad egyértelmű választ Leibniz filozófiája. Kezdetben, amikor még a mechanikus szemlélet híve volt, erősen hajlott arra, hogy a teret és az időt objektív létezőnek tartsa. Már említettem, hogy a térnek és az időnek az anyag nélkül nem tulajdonít értelmet, ami a tér és az idő objektivitása mellett szól. Később a monasz-elmélet kidolgozásával kapcsolatban egyre inkább afelé hajlik, hogy szubjektívnek, tehát valamiféle rendnek tekintse őket. A monasz-elmélet szempontjából nem is szimmetrikus tér és idő, ugyanis a monaszok az időben fejlődnek, de a tér pontjaihoz nincsenek kötve. Térről csak az anyagi világot illetően beszélhetünk. Azonban a régi szemlélet egyre át-áttör, így például később is beszél Leibniz objektív időről és térről, amely a teremtes óta létezik. De az ellenkező állítás is megtalálható nála. Így a tér és az idő realitása ellen szól Leibniz szerint az, hogy

„ha tér és idő reálisak lennének, felvethetnék, hogy a világot hamarabb teremttették, és nem volna elegendő alapja, hogy miért nem teremttették hamarabb.” (GH. VII. 373.)

*Összefoglalva* az eddig tárgyaltakat meg kell állapítanunk, hogy Leibniz filozófiája idealista filozófia. A dolgok szubsztanciáját a monaszokat, szellemi természetű atomoknak mondja, és az érzéki világ csak reprezentálja, megjeleníti ezeket a monaszokat. Ez a filozófia tipikus esete annak az idealizmusnak, amelyről Lenin azt írja, hogy „a megismerés egyik vonásának, oldalának, síkjának abszolútummá váló, egyoldalú, túlzott, szertelen továbbfejlesztése (duzzasztása, nagyítása), *elszakítva* az anyagtól, a természettől, istenítve. Az idealizmus papi maszlag.” „... a papi maszlag *meddő virág*, ez kétségtelen, de olyan meddő virág, amely az eleven, termékeny, igaz, hatalmas, mindenható, objektív abszolút emberi megismerés élő fáján nő.” (Lenin : Filozófiai füzetek 343. o.)

Az emberi megismerésnek ez az élő fája, amelyről Lenin beszél, való-



sággal megfoghatóan terebélyesedik ki szemünk előtt Leibniz esetében. Az anyag természetét, sajátosságait vizsgálva, részt vesz a dinamika tudományának kidolgozásában. (Az 1690-es években ír is egy könyvet, aminek a címe dinamika, de ez nem jelent meg nyomtatásban.) Vizsgálódásai során felismeri vagy talán megsejti, az erő (energia) megmaradásának a tételét. Megalapozza az infinitézimális számítást, amelyről Engels azt tartja, hogy „aligha van elméleti haladás, amely az emberi szellem ekkora diadalának számítana.” (Engels: A természet dialektikája 277. o.)

Ezeket a nagy jelentőségű eredményeket felhasználja, gyümölcsözteti filozófiájában. Monasz-elméletének kialakításában a dinamikában elért eredmények és az infinitézimális számítás alapvető gondolatai egyaránt szerepet játszanak. Engels rámutat arra, hogy az infinitézimális számítás jelentősége a természettudományokon kívül a filozófiában is megmutatkozik. Ugyanis, amint a természettudományok már nem olyan merev kategóriákkal dolgoznak, amelyeket az elemi matematikával is kifejezhetők, azonnal szükségessé válik a miszticizmustól megfosztott dialektika. (A természet dialektikája 215. o.)

Igen tanulságos Leibniz filozófiájának fejlődését, fejlődésének egyes szakaszait figyelemmel kísérni. Kiindulópontja helyes, a tapasztalatra támaszkodva bírálja Descartes fizikáját és ennek alapján filozófiáját. Nagy érdeme, hogy az erőt tekinti az anyag lényeges tulajdonságának és számos az erővel kapcsolatos kérdést megold. Ezután önállóvá teszi azt, amit az imént még csak lényeges tulajdonságnak tartott, szelleminek mondja, és magát az anyagot csak másodlagosnak tekinti a szellemi természetű atomokhoz, a monaszokhoz képest. Így azután Leibniz filozófiája alapján helytelenné válik, csak a részeredmények és következtetések maradnak meg értékes elemekként.

Ha megpróbáljuk számbavenni, hogy melyek a legértékesebb gondolatok Leibniz filozófiájában, akkor a következőket kell kiemelnünk:

1. *Küzd az anyag mechanikus és metafizikus felfogása ellen.* Az anyagban mást is lát, mint a nyers, halott, mozgás nélküli valamit. *Az anyag, az erő és a mozgás szoros összefüggésben, kapcsolatban mutatkozik meg az ő filozófiájában.* Bár az erőt, az aktív erőt, mint valami szellemi megpróbálja különválasztani, az anyagtól, de ez a különválasztás inkább csak névleges, mint tényleges. Az anyag legjellemzőbb sajátossága, az ellenállás: passzív erő, és a mozgás nem más, mint annak a kibontakozása, ami sűrítve az erőben van benne. Az erő benne van az anyagban, és ennek következtében az anyag belső mozgással rendelkezik.

2. *A tér és az idő kérdésében igen jelentős az a megállapítása, hogy az anyag nélkül semmi.* (Felmerül az a gondolat, hogy itt is hasonlóan az erő megmaradásának a tételéhez, egy zseniális megsejtésről van szó. Itt Leibniz valami olyant mond ki, amit csak kétszáz év múlva tud Einstein a relativitás elmélet alapján konkrétan bebizonyítani.) *A tér és az idő végtelenségét vallja,* bár ebben a kérdésben nem eléggé határozott, és érvei között az isteni tökéletességre való hivatkozás is megtalálható.

3. *A megismerést az anyagi világ tükrözésének tartja.* Amint azt ő maga is megállapítja, ebben a kérdésben egyedül áll az idealista filozófusok között. Túlmegy azon a felfogáson, amit materialista kortársai vallanak, mert szerinte a megismerés nem mechanikus és passzív tükröképe az anyagi világnak, hanem a lélek aktívan, a saját szempontja szerint tükröz. (Ennek a gondolatnak pozitív vonását és hiányosságát Marx a Feuerbach-tézisekben fejti ki.)

4. Az ún. „Velünk született eszmék” kérdésében folyó harcot igen értékes új gondolattal gazdagítja, amikor *velünk született hajlamról és képességről* beszél. Ebben a kérdésben Descartes idealista és Locke materialista nézeteit akarja összehangolni. Bár látszólag Descartes-nak ad igazat, bár szóban elismeri, hogy vannak velünk született eszmék, nem ragad meg ennél az idealista elképzelésnél, hanem a hajlam dialektikus és materialista gondolatát fejt ki.

Leibniz filozófiája hemzseg a következetlenségektől. Így a monaszt szellemi természetű atomnak nevezi és anyagi tulajdonságokkal ruházza fel. A monaszok ugyanis mind különbözőek egymástól, mindegyik a maga sajátos szempontja szerint tükrözi a valóságot, ami azt fejezi ki, hogy különböző minőségük van. Márpedig ez az anyagra és nem a szellemre jellemző. Szellem csak egy van. Másrészt a monaszoknak nincs ablakuk, nem tudnak egymásba behatolni, mondja Leibniz. Az áthatolhatatlanság ugyancsak az anyagnak a tulajdonsága.

Érdekes, hogy az idealista Leibniz néha inkább materialista módon gondolkodik, mint a materialista Locke. Így vitába száll vele az anyag másodlagos, szubjektív tulajdonságainak a kérdésében. Azt írja :

„Nem igaz, hogy a színek, a fájdalom eszméi önkényesek és semmi viszonyban nincsenek okaikkal” (tudniillik az anyaggal).

(Újabb vizsgálódások . . .)

Mi az oka annak, hogy Leibniz filozófiájában annyi értékes, a dialektikus materializmus számára is felhasználható gondolatot találunk? Leibniz elsősorban a tudományok művelését tartotta feladatának és ezen keresztül az emberiség boldogságát akarta elősegíteni. Az istenhit megerősítése, valamilyen természetes vallás kidolgozása csak másodsorban jött nála számításba.

Vizsgálataiban a tapasztalatból indult ki. Nem egyszer elvetette elméleti elgondolásait, ha ellentétbe került a gyakorlattal. A spekuláció csak másodsorban jön nála számításba.

Leibniz össze akarja egyeztetni az ellentétes nézeteket, de nem akármilyen áron, hanem úgy, hogy amit tévesnek tart, azt kiküszöböli. Tagadhatatlan azonban, hogy minden megállapításában ott van az is, ami csak másodlagosan jön számításba nála. És ennek a sok, gyakran egészen kicsiny visszahúzó erőnek az eredője végül is igen számottevő lesz. S ha nagy lépést is tesz meg Leibniz a dialektikus gondolkodás irányában, ha az anyag fogalmát sokkal teljesebbé is teszi, mint kora materialistái, számos értékes gondolatukat is elveti.

Leibniz univerzális koponya, rengeteg jelentős gondolattal gazdagította a tudományokat és a filozófiát, és nagy érdemei vannak a tudományos élet megszervezése területén is. Kora minden számottevő gondolkodójával levelezik, vitatkozik, gyakran válik tudományos viták központjává egy-egy általa felvetett gondolat. Az ő nevéhez fűződik a berlini, a bécsi és a pétervári Tudományos Akadémia megalapítása. Azonban filozófiájának kettős arculata miatt nem is volt nehéz a legkülönbözőbb módon értékelni. Kortársai úgy emlegették, mint Descartes nagy ellenfelét és mint a deista filozófust, aki minden erejével a miszticizmus, az isteni csodatevésnek a kiküszöböléséért küzd. Nem sokkal halála után már leginkább mint a Theodicea szerzőjét szokás emlegetni, és ebben nagy szerepe van Voltaire Candide-jének is. Úgy gondolom, hogy Ludwig Feuerbach értékelése az, ami lényegében helyes. Feuerbach elismeri Leibniz érdemeit, legfeljebb azt nem veszi figyelembe, hogy a dialektika kidolgozásában is lényeges szerepe van. Feuerbach szeretettel és megértéssel ír Leibnizről, és azt fejezi ki, hogy nem is annyira azt kell nézni, hogy mit írt, mint inkább azt, hogy milyen nézetekkel harcolva írta, amit írt.

## ДВОЙНОЙ ОБЛИК ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА

Анна Б. Шимонович

Излагая взгляды Лейбница на материю, автор устанавливает, что философия Лейбница является идеалистической философией. Лейбниц считает, что сущность, субстанция вещей, монады — атомы, имеющие духовную субстанцию, а идейный мир является лишь их инсценировкой. Эта философия типична для идеализма, названного Лениным бесплодным цветком, выросшим на живом дереве человеческого познания.

Это живое дерево человеческого познания уловимо разветвляется в наших глазах. Исследуя природу, особенности материи, Лейбниц принимает участие в выработке науки о динамике. В ходе своих исследований он распознает или — быть может — предугадывает закон сохранения силы (энергии). Он обосновывает исчисление бесконечно малых.

Лейбниц использует и применяет в своей философии эти достижения, имеющие большое значение.

Очень поучительно уделить внимание развитию философии Лейбница, отдельным периодам ее развития. У него правильный исходный пункт. Опираясь на опыт, он критикует физику, и на этой основе философию Декарта. Большая его заслуга, что он вырабатывает теорию силы, и ее считает существенным свойством материи. Затем Лейбниц делает самостоятельным то, что он прежде считал только существенным свойством; считает силу духовным, а саму материю только вторичной по сравнению с монадами, атомами, имеющими духовную природу. Таким образом философия Лейбница становится неправильной в своей основе и только частичные результаты и непоследовательности сохраняют качество ценного элемента.

Автор отмечает следующие ценные мысли философии Лейбница:

1. *Лейбниц борется против механистического и метафизического понимания материи. В материи он видит не только что-то грубое, бесформенное, неподвижное. Материя, сила и движение проявляются в тесной взаимной связи в его философии.* Хотя он пытается силу, активную силу, как нечто духовное отделить от материи, но это отделение скорее номинально, чем действительно. Самая характерная особенность материи — сопротивление: материя является пассивной силой, а движение — не что иное, как развертывание того, что сгущенно находится в силе. Сила находится в материи, и вследствие этого материя обладает внутренним движением.

2. *В вопросе пространства и времени очень большое значение имеет его определение, что они без материи не существуют.* (Возникает мысль, что здесь подобно закону сохранения силы, речь идет о гениальной догадке. Лейбниц на данном месте высказывает мысль, которую Эйнштейн двести лет спустя конкретно доказал на основе теории относительности.) *Лейбниц высказывается за бесконечность пространства и времени,* хотя в этом вопросе он не достаточно решителен, и среди его доводов мы можем найти и ссылку на божественное совершенство.

3. *Лейбниц считает познание отражением материального мира.* Как он сам указывает, в этом вопросе он стоит одиноко среди философов-идеалистов. Он это воспринимает лучше своих материалистов-современников, так как по его мнению познание не является механическим и пассивным отражением материального мира, а душа отражает активно, исходя из своей собственной точки зрения.

4. Лейбниц довольно ценной новой мыслью обогащает борьбу около вопроса так называемых «врожденных идей», говоря о *врожденной склонности и способности.* В этом вопросе он хочет согласовать идеалистические взгляды Декарта и материалистические воззрения Лока. Хотя Лейбниц на вид признает правоту Декарта, и на словах признает врожденные идеи, он не остается при этом идеалистическом представлении, а развивает диалектическую и материалистическую мысль склонности.

Автор поднимает вопрос, в чем причина того, что в философии Лейбница мы находим столько ценных, применимых и для диалектического материализма мыслей? Лейбниц считал своей задачей прежде всего культивирование науки, и таким образом стремился способствовать счастью человечества. Укрепление деизма, выработка какой-нибудь естественной религии у Лейбница имели только второстепенное значение.

В своих исследованиях он исходит из опыта. Лейбниц неоднократно отвергал свои теоретические замысли, когда он очутился в противоречии с практикой. Спекуляция у него имеет только второстепенное значение.

Лейбниц хочет согласовать противоположные взгляды, но не любой ценой, а устраняя то, что он считает ошибочным.

Однако, нельзя отрицать, что во всех его высказываниях находится и то, что у него имеет только второстепенное значение; и производная этих многих, часто совсем

маленьких оттягивающих сил, в конце концов становится довольно значительной. Хотя Лейбниц делает большой шаг в сторону диалектического мышления, хотя он в большей степени, чем современные ему материалисты, усовершенствует понятие материи, он все же отвергает много ценных мыслей последних.

Лейбниц — универсальная голова, он обогатил науку и философию многими значительными мыслями, и имеет большие заслуги также в области организации научной жизни.

## DAS DOPPELGESICHT DER LEIBNIZ'SCHEN PHILOSOPHIE

*Frau Anna B. Simonovits*

Bei der Behandlung der Auffassung Leibniz' über die Materie stellt der Verfasser fest, dass die Leibniz'sche Philosophie eine idealistische sei. Leibniz hält das Wesen, die Substanz, die Monaden der Dinge für Atome von geistiger Natur und die Ideenwelt nur für deren Vergegenständlichung. Diese Philosophie ist typisch für den Idealismus, der von Lenin als eine unfruchtbare Blume beschrieben wurde, die aber auf dem lebendigen Baum der menschlichen Erkenntnis gewachsen ist.

Dieser lebendige Baum der menschlichen Erkenntnis verzweigt sich greifbar vor unseren Augen. Die Natur, die Eigenart der Materie untersuchend, hat Leibniz an der Ausarbeitung der Wissenschaft der Dynamik teil genommen. Im Laufe seiner Forschungen erkennt oder ahnt er das Gesetz von der Erhaltung der Energie voraus. Er begründet die Infinitesimalrechnung.

Diese Resultate von grosser Bedeutung werden von ihm in seiner Philosophie verwertet und benützt.

Es ist sehr lehrreich die Entwicklung, die einzelnen Etappen in der Entwicklung der Leibniz'schen Philosophie zu verfolgen. Sein Ausgangspunkt ist richtig. Auf der Erfahrung basierend, kritisiert er die Physik, und auf dieser Grundlage, die Philosophie von Descartes. Sein grosser Verdienst ist, dass er eine neue Krafttheorie ausarbeitet und diese für eine wesentliche Eigenschaft der Materie hält. Dann verselbstständigt er das, was er soeben nur für eine wesentliche Eigenschaft gehalten hat, erklärt sie als ein Geistiges, aber die Materie selbst hält er nur für sekundär im Vergleich mit den Monaden Atomen, von geistiger Natur. Dergestalt wird die Philosophie von Leibniz im Grunde genommen unrichtig und nur die Teilergebnisse und Inkonssequenzen erhalten sich als wertvolle Elemente.

Der Verfasser hebt die folgenden wertvollen Gedanken der Philosophie Leibniz' hervor:

1. Er kämpft gegen die mechanistische und metaphysische Auffassung von der Materie. Er sieht in der Materie auch etwas anderes, als das rohe, tote, bewegungslose Etwas. Die Materie, die Kraft (Energie) und die Bewegung zeigen sich in seiner Philosophie in enger Verbindung, in engem Zusammenhang; obwohl er versucht die Kraft, die aktive Kraft, als etwas Geistiges von der Materie abzusondern, ist diese Trennung viel eher nominell als tatsächlich. Die bezeichnende Eigenart der Materie ist der Widerstand: die passive Kraft und die Bewegung sind nichts anderes als die Entfaltung dessen, was die Kraft konzentriert enthält befindet. Die Kraft befindet sich in der Materie und infolgedessen besitzt die Materie eine innere Bewegung.

2. In der Frage von Raum und Zeit ist die Feststellung bedeutsam, dass sie ohne die Materie nicht vorhanden sind. (Es taucht der Gedanke auf, dass es sich hier, ähnlich dem Gesetz von der Erhaltung der Energie um eine geniale Ahnung handelt. Leibniz spricht hier einen Gedanken aus, den Einstein erst 200 Jahre später auf Grund der Relativitätstheorie konkret beweisen kann.) Er bekennt sich zur Unendlichkeit von Raum und Zeit, obwohl er in dieser Frage noch nicht konsequent ist und unter seinen Argumenten befindet sich die Berufung auf die göttliche Vollkommenheit.

3. Die Erkenntnis hält er für die Widerspiegelung der materiellen Welt. Wie er auch selbst feststellt, steht er in dieser Frage allein unter den idealistischen Philosophen. Er geht über die Auffassung hinaus wozu sich seine materialistischen Zeitgenossen bekennen, weil seiner Meinung nach die Erkenntnis nicht das mechanistische und passive Spiegelbild der materiellen Welt ist, sondern die Seele widerspiegelt, aktiv, von ihrem eigenen Standpunkt aus.

4. Er bereichert den Kampf um die Frage der sogenannten »angeborene Ideen« mit einem wertvollen neuen Gedanken, als er von angeborener Anlage und Fähigkeit

spricht. In dieser Frage will er die idealistischen Anschauungen von Descartes und die materialistischen Anschauungen von Locke in Übereinstimmung bringen. Zwar gibt er anscheinend Descartes recht und anerkennt mit Worten die angeborenen Ideen, er bleibt aber nicht bei dieser idealistischen Vorstellung, sondern entwickelt den dialektischen und materialistischen Gedanken der Veranlagung.

Der Verfasser wirft die Frage auf, was der Grund dafür ist, dass wir in der Philosophie von Leibniz so viele wertvolle, für den dialektischen Materialismus auch heute noch anwendbare Gedanken finden? Leibniz hat in erster Reihe die Forschung der Wissenschaften für seine Aufgabe gehalten und er wollte dadurch der Menschheit zum Glück verhelfen. Die Stärkung der Religion, die Ausarbeitung irgendeiner Naturreligion hatten bei ihm zur zweitrangigen Bedeutung.

In seinen Untersuchungen ist er von der Erfahrung ausgegangen. Mehr als einmal hat er seine eigenen theoretischen Vorstellungen abgelehnt, als er mit der Praxis in Widerspruch geraten ist. Spekulationen haben bei ihm nur zweitrangige Bedeutung.

Leibniz wollte die gegensätzlichen Ansichten in Einklang bringen, jedoch nur das entfernend, was er für falsch hielt.

Es ist aber unleugbar, dass in jeder seiner Feststellungen sich auch das befindet, was bei ihm nur in zweiter Linie in Betracht kommt. Und die Resultate dieser vielen, oft ganz kleinen rückziehenden Kräften wird zu guter Letzt recht bedeutend. Wenn nun auch Leibniz einen grossen Schritt in Richtung des dialektischen Denkens tut, wenn er auch den Begriff der Materie bereichert hat so lehnt er aber auch zahlreiche wertvollen Gedanken ab.

Wenn wir die Philosophie von Leibniz in marxistischer Weise einschätzen wollen, dann müssen wir das in Betracht ziehen, was er Neues und Grosses geschaffen hat und auch wo er im Vergleich zu den materialistischen Philosophen seiner Epoche einen Schritt zurück getan hat.

Leibniz ist ein universaler Kopf, er bereicherte die Wissenschaft und die Philosophie durch viele bedeutende Gedanken, und er hat grosse Verdienste auf dem Gebiet der Organisation des wissenschaftlichen Lebens.

## THE DOUBLE ASPECT OF LEIBNIZ' PHILOSOPHY

*Mrs. Anna B. Simonovits*

Dealing with Leibniz' views on matter, the author states that the Leibnizian philosophy is an idealistic one in which the essence, the substance of things, *i. e.* the monads are considered spiritual atoms and the world of the senses is regarded as their outward appearance. This philosophy is the typical representative of the kind of idealism that Lenin calls a barren flower, one that is nevertheless growing on the living tree of human cognition.

This living tree of human cognition has since ramified under our very eyes. Investigating the nature and properties of matter Leibniz joins in the elaboration of the science of dynamics. He discovers or maybe just guesses the law of the conservation of force (energy) and lays the foundation of the infinitesimal calculus.

He uses and evolves these highly important results in his philosophy.

It is very instructive to follow the evolution of Leibniz' philosophy in its different phases. His starting point is correct: relying on experience, he submits to criticism Descartes' physics and, on this basis, also his philosophy. One of his great merits is to evolve the theory of energy and to consider energy an essential property of matter. Then he makes an independent entity out of what he had just regarded as an essential property only, declare it to be spiritual and considers the matter itself secondary as against the atoms of spiritual character, the monads. This is where Leibniz' philosophy becomes fundamentally incorrect, and only some parts of it and its inconsistencies are left over as elements of value.

The author finds the following ideas in Leibniz' philosophy to be of value:

1. *He is fighting against the mechanical and metaphysical conception of matter. He sees in matter more than something raw, amorphous and void of movement. In his philosophy matter appears in the close interrelation of energy and movement.* Though he tries to separate force, active force as something spiritual from matter, but his distinction is nominal much rather than real. The most characteristic property of matter is resistance: passive force and movement are nothing else but the development of what is

condensed in energy. Energy is inherent in matter, hence there is an inherent movement in matter.

2. As far as the question of *space and time* is concerned, his statement according to which these are *nothing without matter* is a highly important one. (The idea suggests itself that, like in the case of the law of the conservation of energy, this is, in fact, one more guess of a genius. Here Leibniz makes a statement which could be concretely substantiated some two centuries later only by Einstein on the basis of the theory of relativity.) He professes the *endlessness of space and time*, though in this respect he is somewhat vague and his arguments include even reference to divine perfection.

3. *Cognition is the reflection of the material world*. This thesis of his, as he states it himself, gives him a place apart among the idealistic philosophers. He goes beyond the conception of the contemporary materialists because in his opinion cognition is not a mechanical and passive reflection of the material world; the soul reflects it actively, according to its own angle.

4. By speaking about *innate inclination and aptitude* he contributes with a precious new idea to the discussion on the question of "innate ideas". He endeavours to co-ordinate Cartesian idealism with Locke's materialistic views. Though he seemingly agrees with Descartes and admits verbally the existence of innate ideas, he in fact does not adhere to this idealistic conception but develops the dialectical and materialistic concept, idea of inclination.

The author raises the question why we find in Leibniz' philosophy so many valuable ideas that can be of use also to dialectical materialism. Leibniz considered his principal task to cultivate the sciences and he thereby wanted to promote the welfare of humanity. The strengthening of the belief in god, the elaboration of some kind of natural religion was a secondary task.

Experience was his point of departure. More than once he discarded his theoretical conceptions when they happened to contradict practice. Speculation played a secondary role in his philosophy.

When endeavouring to co-ordinate contradictory views Leibniz discarded what he deemed erroneous.

No doubt, however, that in all his statements we can reveal what should be regarded as secondary. And the resultant of these small retentive forces become finally quite considerable. Whereas Leibniz made a great step toward dialectical thinking and his concept of the matter is more complete than the one developed by the materialists of his time, he discarded many valuable thoughts expounded by the latter.

Leibniz' universal brain has enriched the sciences and philosophy with great many ideas of importance and has great merits also in the field of organizing scientific life.

A Marxist approach to Leibniz' philosophy certainly requires the assessment of what is new and lasting in his oeuvre as well as of what he failed to recognize to be progressive in the views of the materialists of his time.

## Az irracionálisizmus kritikájához Vita Lukács Györggyel

BALOGH ELEMÉR

### I.

A cikk eredeti címe: Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács. Megjelent a Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1958. I., II. és IV. füzetében.\*

Mit értünk az irracionálisizmuson? Az *irracionálisizmus nem más, mint a természetfeletti erők létezésébe vetett észellenes hit*. Az irracionálisizmus, misztika, mágia, és így tovább, alapjában véve egy és ugyanazt a fogalmat jelölik; mindhárom a természetfölötti erők létezésébe vetett hitet jelenti és ugyanannak a fogalomnak különböző oldalait jelöli. Ebben az értelemben lényegében ugyanaz a jelentésük, noha természetesen más szempontból vannak köztük különbségek. A vallásnak, mint társadalmi tudatformának a lényege az irracionálisizmus. Ebben az értelemben a vallás — eltekintve az irracionalista filozófiától megkülönböztető differencia specificájától, — az irracionálisizmus tipikus formája, a katexochén irracionálisizmus. A vallás éppen irracionális magja tekintetében különbözik más tudatformáktól. Ezzel szemben a valláson belüli olyan jelenségek, mint a vallásjog, valláserkölc, vallásbölcselet, és így tovább nem a vallás sajátja, hanem más tudatformákból való kölcsönzés, noha a vallás évszázadok óta már ebben a komplex formában, mint ezeknek az elemeknek az egysége létezik.

A marxizmus-leninizmus klasszikusai általában nem használták az irracionálisizmus szót, helyett többnyire a „misztika” és „misztifikáció” kifejezést használták, ámbar az irracionálisizmus kifejezést nagyon jól ismerték. Amikor Engels meghalt, az irracionálisizmus szó már széltejében el volt terjedve, ennek ellenére Engels nem tartotta szükségesnek, hogy megkülönböztesse az irracionálisizmust a misztikától, mert a kettőt lényegében azonosnak tartotta. Ha tehát a klasszikusok misztikáról beszélnek, azalatt elsősorban az irracionálisizmust is értik. A misztika fogalma esetenként más értelemben is előfordul. A misztifikáció egy további értelemben jelenti egy magyarázati elvnek határain túl való indokolatlan kiterjesztését. Ha materialista elvről van szó, akkor ennek semmi köze a misztikához, ez az eljárás egyszerűen hibás. De ha egy antropomorf lelki tulajdonság indokolatlan kiterjesztéséről van szó, azaz arról, hogy materiális okokat kitalált pszichikai okokkal helyettesítenek, ez esetben irracionálisizmussal van dolgunk. Ebben az értelemben beszél pl. Marx a fogalmak hegeli misztifikációjáról, amikor rámutat arra, hogy Hegel előbb

\* Az eredeti német szöveget néhány helyen megváltoztattam és pótlólagosan kiegészítettem. A szerző.

absztrahál a reális összefüggésektől és azután ezek helyére misztikus spekulatív összefüggéseket tesz.<sup>1</sup> Ily módon az idealizmus, irracionalizmus és miszticizmus fogalma egymással közeli rokonok. A klasszikusok az idealista filozófiai spekulációkat mindig együtt kritizálták a teológiával és a vallással. Marx és Engels a hegeli idealizmust, amelyben a fogalmak hozzák létre a valóságot, éppúgy irracionalista misztifikációnak tartották, mint az istenfiú megtestesülését, vagy a testnek a lélek általi létrehozását. „Ha a keresztény vallás — mondja Marx — istennek csak egy megtestesüléséről tud, a spekulatív filozófia annyi megtestesülést ismer, mint ahány dolog létezik...”<sup>2</sup> Kuhlmannról szóló bírálatuk kapcsán Marx és Engels a következőket mondják: „... ez az inspirált doktor egy spiritualista sarlatán, egy jámbor csaló, egy misztikus kópé, aki azonban ... eszközeinek megválogatásában nem jár el különlegesen tudományosan ... Az összes idealisták, a filozófiaiak éppúgy mint a vallások, a régiek éppúgy mint a modernek hisznek az ihletekben, kinyilatkoztatásokban, megváltókban, csodálatos férfiakban, és csak képzettségük fokától függ, hogy ez a hit durva, vallásos, vagy képzett filozófiai formát ölt, mint ahogy csak energiájuk mértékétől, jellegüktől, társadalmi állásuktól stb. függ, hogy vajjon passzívan vagy aktívan viselkednek a csodahittel szemben...”<sup>3</sup>

Aligha vitatható, hogy itt a „spiritualista” és a „misztikus”, vagyis a filozófiai és a vallásos idealista bizonyos tekintetben azonosítva vannak, hiszen mindkettőjükben közös az irracionalizmus.

Lenin az idealizmust általában misztikának nyilvánítja,<sup>4</sup> és ami az idealizmus és vallás viszonyát illeti, a következőket mondja: „A filozófiai idealizmus többé-kevésbé kifinomult védelmezése a papi maszlagnak, annak a tanításnak, amely a hitet a tudomány fölé vagy a tudománnyal egy sorba helyezi, vagy általában helyet biztosít a hitnek”.<sup>5</sup> A filozófiai idealizmus és vallás közti, Lenin által itt említett vonatkozás semmi esetre sem véletlen, mert az idealista filozófia a maga tömeghatását elsősorban a valláson keresztül fejti ki. A polgári filozófia általában nem a közvetlen tömegbefolyást szolgálja, ehhez az idealista elveket még egyszerűsíteni kell, népszerűvé kell tenni, ami elsősorban a valláson keresztül történik meg.

Jelenti ez most már azt, hogy a vallás és az irracionalista filozófia, az irracionalizmus régi vallásos formája és a modern filozófiai irracionalizmus és miszticizmus között semmiféle különbség nincsen? Természetesen nem. A modern filozófiai irracionalizmus messzemenően megegyezik a vallásos irracionalizmussal, de bizonyos tekintetben különbözik is tőle. Míg a vallás elsősorban a személyes istenre vonatkozó irracionalizmus, vagyis egy bizonyos, a *világon kívül* létező személyes irracionálé-ba vetett hit, ezzel szemben a modern irracionalizmus azon fáradozik, hogy főleg az anyagi világon és az emberi lényegen belül „mutasson ki” irracionális vonásokat és elemeket. Minthogy a világon kívül levő személyes isten metafizikus fogalma a mai időkben már nehezen tartható fenn, ezért az irracionalista filozófusok az istent más eszközökkel igyekeznek alátámasztani és ezzel a vallásnak a legnagyobb segítséget nyújtják. Filozófiai fejtegetéseiket többé nem a világon kívüli

<sup>1</sup> (Marx—Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften Berlin. 1953. 167. lap. Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. 504—506., 595. o.)

<sup>2</sup> (Marx—Engels: Die heilige Familie. 167. o.)

<sup>3</sup> (Marx—Engels: Die deutsche Ideologie. 578. o.)

<sup>4</sup> (Lenin: Filozófiai Füzetek. Szikra. Bp. 1954. 105., 136., 152., 179., 241.)

<sup>5</sup> (Lenin Művei 19. k. Szikra Bp. 1955. 62. o.)



istenfogalomra koncentrálnak, hanem az állítólag az anyagi világban és az emberi élményben feltalálható irracionáléra. Arra törekszenek, hogy irracionális elemeket mutassanak ki az emberi fogalmakban, az emberi akaratban, az érzelmekben, az intuícióban, minden pszichikai élményben, az ösztönökben, az akaratban és a nyelvben. Röviden szólva, azt akarják elhitetni, hogy az irracionálé nem a világon kívül található, hanem az anyagi világ minden jelenségében fellelhető és hogy mindenütt a világban ugyanazok az irracionális hatalmak uralkodnak, amelyekről a vallás beszél. Ily módon a nagyon nagy, de előregedett, és nyilvánvalóan metafizikus istenfogalmat az immanens irracionális aprópénzére váltják föl, amely az ember számára élményeiben sokkal könnyebben hozzáférhető. Ennek megfelelően az egyes irracionalista filozófusok misztifikálják részint a fogalmat, mások az akaratot, mások az élményt, ismét mások az érzelmet vagy az intuíciót és így tovább, vagy — mint Lenin mondja — istenítik ezeket. De a végső társadalmi hatása ezeknek a filozófiáknak nem a világon kívüli, személyes istenbe vetett hitnek a felszámolása, hanem annak új irracionalista tézisekkel való megalapozása.

A modern irracionalista filozófia fő szerepe ennek megfelelően a következőkben áll:

1. Az immanens irracionális új, modern formáival kiegészíti és alátámasztja a személyes istenbe vetett hitet;

2. Idealista módon feldolgozza a vallásnak, mint tudatformának elvi problémáit s ezzel kapcsolatban mindenekelőtt olyan problémákat taglal, mint az irracionálé, a hitélmény, a vallásos félelem, a vallási tapasztalat, a létbizonytalanság érzése stb. Ilyen jellegű teoretizálásával az irracionalista filozófia arra törekszik, hogy a vallást, mint társadalmi tudatformát, idealista interpretációval elvileg elhatárolja más tudatformáktól és ezzel megvédelmezze a vallás önállóságát; mindez olyan tevékenység, amely végső soron természetesen a materializmus ellen irányul.

3. Ezek által egyidejűleg tudatosítják a vallás összes antimaterialista és antidialektikus tendenciáit és az irracionáléban való hittel általában elméletileg megalapozzák a hiszékenységet. Ezáltal a vallás egyre reakciósabb lesz és egyre növekvő mértékben támasztja alá a burzsoázia reakciós politikai tendenciáit, el egészen a fasiszta tendenciáig. (A kizsákmányoló osztálynak ez a tendenciája természetesen a dolgozók ellentétes tendenciái által lényegesen korlátozhatók.)

Az új irracionalista tendenciák tehát *egyidejűleg*, többnyire ugyanazokkal az elméletekkel támasztják alá mind a vallást mint tudatformát, mind az imperializmus reakciós, sőt fasiszta tendenciáit. Nézzük most meg az irracionálisnak azt a definícióját, amelyet Lukács György „Az ész trónfosztása” c. könyvében ad. Az olvasó joggal elvárja, hogy az irracionáliszmusról szóló terjedelmes könyvben definiálva van az irracionális fogalma. Sajnos, ilyen definíció nincs Lukács könyvében; hogy ennek mi az oka, később még fogjuk látni. Könyvének egyik helyén<sup>6</sup> Lukács az uralkodó személyes rátermettségét irracionálisnak nyilvánítja, egy másik helyen arról értesülünk, hogy Jakobi még nem volt modern irracionalista, mert „... az ugrás tartalma nála isten elvont általánosságára szorítkozik”.<sup>7</sup> Ebből ugyan nehéz kivenni, hogy mit ért Lukács irracionáliszmuson, de annyi kiderül belőle, hogy a modern irraciona-

<sup>6</sup> (Az ész trónfosztása. 1954. 50. o.)

<sup>7</sup> (91. o.)

lizmus előtt már létezett egyfajta irracionálisizmus. Lukács többször megkísérli ezt a korábbi irracionálisizmust a tulajdonképpeni modern irracionálisizmustól elhatárolni, de ez a megkülönböztetés semmi esetre sem elvi és világos, mert a modern irracionálisizmus állítólagos megkülönböztető jegyeiként olyanokat sorol fel, amelyek egyáltalán nem különböznek sokévszázados vallásos képzetektől, mint pl. az ismeretelméleti arisztokratizmus, az intuición, az élmény, a kétségbeesés, a vezérkomplexum, a társadalom indirekt apologetikája, a külvilág megfoghatatlansága és egyebek.<sup>8</sup> Idézzünk néhány konkrét példát: Lukács megállapítja, hogy Pascal „a kétségbeesett vallási élménynek aforisztikus fenomenológiája következtében válik a modern irracionálisizmus egyik ősvé”.<sup>9</sup> Ennek a mondatnak az alapgondolata — a fecsegő filozófiai fontoskodás burkából kihámozva — az, hogy Pascal a vallásos kétségbeesés élményének felvetése által a modern irracionálisizmus előfutárává válik. De a *vallásos kétségbeesés*, csakúgy mint annak „elméleti” feldolgozása minden teológiának sajátja; és a vallás kedvenc fogása éppen abban áll, hogy az embereknek ezt a kétségbeesést mesterséges eszközökkel a végsőkéig fokozza, hogy aztán odahajtsa a kétségbeesett embereket a jó isten megváltást ígérő karjaiba.

A modern irracionálisizmus egy másik megkülönböztető jegye Lukács szerint állítólag abban áll, hogy az „... értelemszerű megismerés korlátait a megismerésnek általában korlátaivá merevíti...” és az ily módon mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát egy észfölkötti válasszá misztifikálja.<sup>10</sup> Ezzel szemben közismert, hogy a vallás minden időben „kijelölte” a tudomány és az emberi gondolkodás határait és ezeket a szakadatlanul változó határokat a tudás áthághatatlan korlátaivá nyilvánította, amelyek mögött már isten keze tevékenykedik, annak az istennek a keze, akinek művei állítólag nem értelmetlenek, hanem értelemfelettiek.

Könyve más helyén szemére veti Lukács Nietzschének, Diltheynek, Heideggernek, Jaspersnek, hogy felfokozták a tömegeknek a kétségbeesésből származó hiszékenységét, viszont nem látja, hogy a vallás legsajátosabb lényegéhez tartozik a hiszékenységnek és a csodahitnek a tömegek között való elterjesztése. Lukács viszont mindebből egy olyan ismérvet csinál, amely állítólag a modern irracionálisizmust az irracionálisizmus korábbi formáitól megkülönbözteti. Könyvének 9. lapján felsorolja Lukács a modern irracionálisizmus legfontosabb ideológiai ismérveit: „Értelem és ész lekicsinylése, az intuición kritikátlan dicsőítése, arisztokratikus ismeretelmélet, a társadalmi-történelmi haladás elutasítása, mítoszok alkotása stb., oly motívumok, amelyekkel úgyszólván minden irracionalistánál találkozunk”. Felvetődik a kérdés: van a modern irracionálisizmus ezen állítólagos ismertetőjegyei között csak egyetlen is, ami ne lenne meg a vallásban már évszázadok óta? Nyilván nem sikerült Lukács Györgynek elméletileg, elvileg elhatárolnia az irracionálisizmus modern formáját annak régi formájától, vagyis a vallástól. Sőt, mi több, ő az irracionálisizmus ezen formái között ténylegesen fennálló különbségeket teljesen elmossa, és hogy mit kell értenünk a modern irracionálisizmuson, az éppoly kevésbé világos azután, mint azelőtt. Eképpen Lukács majdnem hétszáz oldalon keresztül foglalkozik az irracionálisizmussal, anélkül, hogy az irracionálisizmus lényegének világos megértéséhez eljutna.

<sup>8</sup> (164., 276., 332., 362.)

<sup>9</sup> (90. o.)

<sup>10</sup> (75. o.)

Természetesen Lukács az ő könyvében használja az irracionálisnak egy fogalmát, s ez mindenesetre a polgári filozófia irracionális-fogalma, és ezalatt ő csak az előző század filozófiai irracionálisának legkiemelkedőbb képviselőit érti. El kell-e azonban fogadnia a marxista filozófiának az irracionálisnak ezt a felfogását?

Lukács esetről esetre maga dönti el, hogy melyik filozófus irracionalista és melyik nem. Ha el akarja kenni egy filozófus irracionalista vonásait, akkor az „irracionális” szó helyett egyszerűen a „misztika” szót használja. De sehol nem mondja meg, hogy miféle különbség van irracionális és misztika között.

Hogy „Az ész trónfosztását” helyesen ítélhessük meg, abból kell kiindulnunk, hogy milyen feladatokat állított maga elé maga a szerző: „Ebben a ... témakörben — mondja Lukács — sem az irracionális részletes, átfogó és teljességre törekvő történetéről van szó, hanem csupán fejlődése fővonalának kidolgozásáról, legfontosabb és legtipikusabb szakaszainak és képviselőinek elemzéséről.”<sup>11</sup> „Feladatunk a »nemzeti szocialista világnézet« minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is — látszólag — a hitlerizmustól, bármily kevésbé vannak is — szubjektív tekintetben — efféle intencióik.”<sup>12</sup>

Ez a bonyolult feladat — megállapítani, hogy az irracionális hogyan készítette elő elméletileg a fasiszta tendenciákat — csak akkor oldható meg helyesen, ha az irracionális formáit és szerepét a burzsoá ideológián belül helyesen értékeljük és az idealista filozófia és a vallás viszonyára vonatkozólag a helyes marxista-leninista felfogást vesszük alapul. Sajnos, Lukács munkája sem az első, sem a második követelménynek nem felel meg. Lukácsnak igaza van, ha azt állítja, hogy a vallás a jelenségvilágnak egyre nagyobb részét kénytelen átengedni az objektív tudományos kutatásnak, de ebből még nem vezethető le egyszerűen, hogy a vallás világnézetileg már évszázadok óta defenzívában van. Mint ideológia a vallás a tudományokkal szemben mindig is defenzívában volt, de mint az uralkodó osztály egyik tudatformája állandóan agresszív és erőszakos volt és többnyire offenzívában volt a tudományokkal szemben. Az az állítás, hogy a vallás „... nem képes többé, mint Aquinói Tamás idejében, vallási elvekből kiindulva világképet teremteni,”<sup>13</sup> erős túlzás, mert Aquinói Tamás sem tudott tisztán vallási elvekből ilyen világképet létrehozni, másrészt viszont a vallás ma is van abban a helyzetben, hogy egy átfogó világképet adjon.

Ha csak azt látjuk, hogy a vallás egyre inkább defenzívába szorul, és nem látjuk az ezzel ellentétes tendenciákat, akkor alábecsüljük a vallás tényleges befolyását és megnehezítjük az ellene folytatandó ideológiai harcot. Az a tény, hogy a tömegek jelentős részei ilyen vagy olyan fokban már megszabadultak a vallástól, nem enged meg olyan következtetést, hogy „a vallás segítségét ideológiai tekintetben nem szabad túlbecsülni.”<sup>14</sup> Elvégre a vallás is alkalmazkodik az új feltételekhez. A valláson belül egyre inkább előtérbe nyomul a „tudományosan”, az idealista filozófia segítségével felcicomázott és „naiv realista” formába öltöztetett teológiai forma, amit Lukács is elismer. Már a katolikus pártok nagy tömegbefolyása a különböző országokban mutatja,

<sup>11</sup> (3. o.)

<sup>12</sup> (4. o.)

<sup>13</sup> (85. o.)

<sup>14</sup> (646. o.)

hogy mennyire helytelen a vallás ideológiai jelentőségét alábecsülni. Lukács szerint azonban a vallás a tömegekre gyakorolt befolyását már elvesztette. Ő egyetért Dilthey nézetével, mely szerint a történelmi vallások állítólag elvesztették jelentőségüket: „... ő is a valósághoz való emberi magatartásnak egyik örök típusát látja a vallásban, de azt is érzi, hogy a történelmi vallások, a történetileg áthagyományozott istenképzetek elvesztették jelentőségüket a jelenkor embere számára.”<sup>15</sup> Simmel szintén egyetértve azt mondja Lukács, hogy „... a jelenkor embere megszabadította magát a történelmi vallásoktól, de azok a szükségletek, amelyeket eddig vallási teljesülések elégítettek ki, megmaradnak és érvényesülni akarnak.”<sup>16</sup> A vallási szükségletek tehát megmaradnak, de mégsem tudnak többé vallási képzeteket szülni. Állítólag még a növekvő létbizonytalanság az imperializmus korszakában sem vezet az értelmiségben vallási nézetekhez, hanem ehelyett csak vallásos ateizmushoz. Lukácsnak ez a felfogása ellentétben áll a marxizmus-leninizmus klasszikusaival, akik mindig azon a nézeten voltak, hogy a vallási képzetek mindaddig megmaradnak és újból keletkeznek, amíg vallási szükségletek fennállanak.<sup>17</sup>

Hogy Lukács lebecsüli a vallás szerepét, nem kis mértékben azzal van összefüggésben, hogy ő a vallásos embereket leegyszerűsített skolasztikus módon csak két kategóriába sorolja be: felosztja hívőkre, akik a vallás összes dogmáiban hisznek, és „vallásos ateistákra”. Ténylegesen pedig a dogmatikus vallás hívei és az „ateista” idealisták között egy egész sor közbeeső fok van: vannak emberek, akik a dogmáknak csak egy részében hisznek, vannak mások, akik az összes dogmákat elvetik, de a „gondviselő istent” megtartják és naponta imádkoznak hozzá, vannak továbbá deisták, akik nem tagadják ugyan a személyes istent, de nem tartják „gondviselőnek”, és így tovább.

Valóban vannak az értelmiségen belül az imperializmus korszakában egyre növekvő számban olyan emberek, akik az ateizmusnak egy olyan fejlődési fokára jutnak, hogy nem tudnak többé a dogmatikus valláshoz visszatérni. A burzsoázia szakadatlanul azon fáradozik, hogy ezeket az embereket egy látszat-ateista propagandával a maga táborában megtartsa. De a hívők túlnyomó többsége kétségtelenül a különböző közbenső fokokhoz tartozik. Lukács felosztása tehát durva leegyszerűsítés. Lukács azt igyekszik bizonyítani, hogy az irracionálizmus fejlődése során egyre nagyobb mértékben vallásos ateizmussá lesz, fejtegetése azt a látszatot kelti, mintha az irracionálizmus vallásos formái ma már kihaltak volna és már csak a modern ateista irracionálizmussal lenne még dolgunk. Ez a felfogás is azzal a metafizikus koncepcióval van összefüggésben, mely szerint a modern irracionálizmus *vagy* a vallást *vagy* a fasiszta tendenciákat támasztja alá. A valóságban az irracionálizmus fő áramlatai egyidejűleg támasztják alá mind a vallást, mind a fasiszta tendenciákat, és csak a legszélsőségesebb irányzatok állnak egymással „ellenségesen” szemben, de ez utóbbiak nem játszanak meghatározó szerepet. Az irracionalista filozófia manapság legnagyobbbrészt mélyen vallásos-teológikus, emellett van az irracionálizmusnak egy látszólag vallásellenes, jobban mondva keresztényellenes formája, amely Nietzsche-re nyúlik vissza. Lukács teljesen ignorálja az irracionálizmus mai teológiai formáját, ámbár az filozófiaiilag semmivel sem kevésbé reakciós és a fasiszálási folyamat filozófiai és politikai támogatásában nem kevésbé részes, mint az irracionálizmus ún. ateista formája.

<sup>15</sup> (358. o.)

<sup>16</sup> (385. o.)

<sup>17</sup> (L. Lenin: A munkáspártnak a valláshoz való viszonyáról.)

Az irracionálisnak ez a Lukács-féle sematikus megítélése azzal is összefügg, hogy ő az irracionális egész fejlődését úgy fogja fel mint egy egységes, ateistává váló vonalat és ennek az előre felvett véleménynek megfelelően olyan irracionalisták mint Kierkegaard, Schleiermacher és Heidegger önkényesen az ateista irányzathoz számítnak.

Még fogjuk majd látni, hogy Lukács az irracionális gyakorlati tárgyalása során lépten-nyomon ellentmondásba kerül saját koncepciójával és, hogy a problémákat egyáltalán valamiképpen is megmagyarázhassa, kénytelen a lenini pozíciókhoz visszatérni.

Most vizsgáljuk meg részletesebben Lukács filozófiai koncepcióját. A filozófiai idealizmus és vallás viszonyát a kettő azonosságát és különbségét Lukács elvileg helytelenül tárgyalja. Jakobival kapcsolatban arról beszél, hogy az „energikusan napirendre tűzte a következetesen keresztülvitt filozófiának és vallásnak elvi kiegyenlíthetetlenségét.”<sup>18</sup>

Miféle kategória ez a „következtesen keresztülvitt filozófia?”. A marxizmus a filozófiában csak két alapvető irányzatot ismer, a materializmust és az idealizmust. Az idealizmuson belül vannak részint következetes, részint következtelen, a materializmussal kevert rendszerek, vannak reakciós és kevésbé reakciós formák. A materializmus a vallással elvileg összeegyeztethetetlen. Az idealista filozófia azonban általában — egészen egyre megy, hogy mennyire következetes — összhangban van a vallással, a vallás védelmét szolgálja, annak védőpajzsa. Ebben áll legfontosabb társadalmi szerepe. Ennek a célnak a szolgálatában áll a hegeli idealista rendszer is éppúgy, mint minden más idealizmus. Ha tehát „következtesen keresztülvitt” filozófiáról beszélünk, akkor ez csak a dialektikus materializmus lehet, mert következetesen keresztülvitt idealizmus egyáltalán nincs, mert az idealizmus nem létezhetik következtelenségek nélkül.

Hogy áll a helyzet most már, az idealista filozófia és a vallás „elvi összeegyeztethetetlenségével”? Vajon ez a két tudatforma tényleg összeegyeztethetetlen egymással? Bizonyos szempontból tényleg fennáll ilyen összeegyeztethetetlenség, mégpedig logikai tekintetben. A vallás az irracionális világnézete, az idealista filozófia a vallás legfontosabb elméleti támasza. Az idealista filozófia szerepe abban áll, hogy a vallás és az istenhit szükségességét logikai, racionális eszközökkel áltudományosan megalapozza. Racionális eszközökkel azt kell bizonyítani, hogy az irracionális a racionális fölött áll. Ez szemmel láthatólag egy logikai ellentmondás, fából vaskarika.

Számunkra az ilyen logikai ellentmondások az ellenséges ideológia elleni harcban nagyon fontosak, mert megkönnyítik a harcot és mert az ilyen ellentmondások többnyire egy osztályon belüli meghatározott érdekellentétek kifejezései. De amilyen fontos kihasználni az ideológiai harcban a logikai ellentéteket, annyira hibás ezeknek jelentőségét túlbecsülni, általában beszélni összeegyeztethetetlenségről és azt hinni, hogy az ellenséges ideológia belső ellentmondásai következtében megsemmisül. Ilyen logikai ellentmondások nemcsak az idealista filozófiában és teológiában, hanem a kizsákmányoló ideológia minden formájában megvannak: észérvekkel igazolják az észellenest, a valótlan állítást az igazság látszatával veszik körül. Egy ideológia társadalmi szerepének megítélésénél nem annak logikai ellentmondásai a döntőek, hanem osztálytartalma, a logikai ellentmondások pedig csak annyi-

<sup>18</sup> (96. o.)

ban jelentősek, amennyiben osztályok és rétegek érdekellentéteit fejezik ki. Nietzschevel kapcsolatban ezt Lukács teljesen helyesen elismeri. Azt mondja: „Emellett — szándékosan — nem időztünk mitosz-struktúráinak kiáltó ellentmondásainál. Ha Nietzsche e nyilatkozatait logikai-filozófiai szempontból tekintenők, a legrikítóbb, egymást élesen kizáró, önkényes állítások sivár káosza állna előttünk. Mindamellett nem hisszük, hogy ez a megállapítás ellentmond a bevezetőben kifejtett nézetünknek, hogy Nietzsche-nek következetes rendszere van”.<sup>19</sup> Tehát a logikai ellentmondásoknak egy rendszeren belül sincs túl nagy jelentőségük, annál kevésbé jelentősek egy osztály, pl. a burzsoázia különböző ideológiai tudatformáinak a vonatkozása tekintetében. Lenin zsenialitása e tekintetben éppen abban állott, hogy ő ezeket a logikai ellentmondásokat nemhogy formális kérdéssé, hanem egyenesen látszattá nyilvánította, a sárga és a kék ördög közötti különbséggé és feltárta a logikai ellentmondások mögött rejlő lényegi, tartalmi azonosságot, vagyis az osztálytartalom azonosságát. Mint látni fogjuk, Lukács itt úgy „mélyíti el” Lenint, hogy a lényegtől visszatér a látszathoz.

Lukácsnál az irracionalista idealizmus elvileg úgy jelenik meg, mint a vallás elméleti ellenlábasa. Véleménye szerint az irracionalizmusnak két periódusa van: az első szakaszban, amely tulajdonképpen még nem irracionalizmus, az irracionalista tendenciák a dogmatikus vallásokat támogatják és megalapozzák, a második szakaszban az irracionalizmus ezek ellen a dogmatikus vallások ellen fordul. Schellingről pl. Lukács ezt írja: „Mint a restaurációnak valamennyi filozófusa, ő is az orthodox vallást akarta gondolatilag megmenteni irracionalizmusával... Ezzel még beletartozik az irracionalizmus első korszakába, a félig restaurációs kor periódusába. A kifejezetten polgári irracionalizmus ellenben olyan tendenciát mutat, hogy mindjobban elhatárolja magát a pozitív vallásosságtól, hogy pusztán egy vallási tartalmat általában vesz fel, mint irracionálisztikust: ennek uralkodó tendenciája Schopenhauer és Nietzsche óta mindinkább a „vallásos ateizmus” lesz.”<sup>20</sup> Itt tehát világosan kimondja, hogy a második periódus irracionalizmusának *uralkodó tendenciája* állítólag a „vallásos ateizmus”. Kierkegaard-dal kapcsolatban megállapítja Lukács, hogy az ő kétségbeesés-fenomenológiája „... a vallási intenció tárgyát döntően módosítja, a *vallási tartalmak felbomlására vezet* (az én kiemelésem B. E.), a keresztény tendenciákat nagyon erősen pusztán optativummá, posztulativum-má változtatja, s így egész filozófiáját egy vallásos ateizmus, egy egzisztencialisztikus nihilizmus közelébe viszi.”<sup>21</sup> A modern irracionalizmus állítólag tehát *felbomlasztja* a vallásos tartalmat. Lenin szerint viszont az idealista filozófia támogatja a vallást és ebben áll az irracionalizmus fő szerepe is. Lukácsnál azonban az irracionalizmus nem úgy jelenik meg, mint a vallás támasza, hanem mint olyan ideológia, amely az elavult vallás helyére lép, azt visszaszorítja és helyettesíti. Lenin az irracionalizmust és a vallást elsősorban szövetségeseknek tekinti, és csak másodsorban konkurrenszeknek, Lukács ezzel szemben elsősorban olyan konkurrenszeknek tekinti őket, amelyek közül az egyik a másikat kiszorítja. Néhány bizonyíték erre: „Létrejön — mondja Lukács — ... a vallásos ateizmus, amely a polgári értelmiség nagy része számára átveszi az ebben a rétegben gondolatilag tarthatatlanná vált vallás

<sup>19</sup> (320. o.)

<sup>20</sup> (139. o.)

<sup>21</sup> (90. o.)

funkcióját.”<sup>22</sup> Schopenhauer ateizmusáról a következőket írja: „...nem a vallás és vallásosság destrukciója... mint a progresszív idealisztikus panteistáknál, hanem ellenkezőleg, a vallást akarja pótolni, új — ateisztikus — vallást akar teremteni azok számára, akik a társadalom fejlődése, a természetmegismerés haladása következtében elvesztették régi vallásos hitüket.”<sup>23</sup> Mindenesetre titok marad, hogy hogyan szoríthatja ki és helyettesítheti az irracionális vallást anélkül, hogy ne kerüljön sor köztük vitára. Lukács szerint a vallás és az irracionális között úgy alakul a viszony, hogy emez a vallást egyre inkább *kiüresíti*, míg az minden befolyását elveszti az emberekre és végül az irracionális a vallást teljesen pótolja, ami állítólag az imperializmus korszakában megtörtént. Természetszerűleg Lukács az irracionális „ateista” vallásromboló szerepét semmi komoly érveléssel nem tudja alátámasztani.

Lukács felfogásának hiányossága elsősorban nem abban rejlik, hogy nem mutatja meg azt, hogy az irracionális hogyan támasztja alá a vallást, hibája inkább abban rejlik, hogy azt állítja, hogy az irracionális filozófia felbomlasztja a vallást. Ilyen irracionális egyáltalán nincs, mert ha valamelyik idealista filozófia alátámasztja a vallást, akkor ez elsősorban az irracionális. Lukácsnak kötelessége lett volna elvileg elméletileg kimutatni, hogy az irracionális filozófia a vallásból ered és hogy milyen filozófiai-elméleti (nem politikai!) szerepet játszottak a vallások a fasiszta ideológia előkészítésében. Lukács az első kérdést épp csak hogy érinti, anélkül, hogy elméletileg megvilágítaná, a második kérdést viszont teljesen figyelmen kívül hagyja.

Hogy viszi végig Lukács könyvében ezt az elméleti vonalat? Általában megállapítható, hogy az egyes gondolkodók megítélésénél eredeti koncepcióját gyakran feladja, mert a tények egyszerűen rákényszerítik a lenini szemlélet helyességének elismerésére. Ezáltal persze egymásnak ellentmondó állítások tarka ideológiai keveréke keletkezik.

Lukács kénytelen elismerni, hogy az irracionális sok motívuma a vallásból származik, de ezt a kérdést mégsem tárgyalja közelebbről.<sup>24</sup> De hogyan hozhatók összhangba ezek az állítások azzal a koncepcióval, mely szerint az irracionális szétrombolja a vallást? Ezt a könyv semmiképpen nem magyarázza meg.

Ennek a zűrzavarnak tipikus példája a vallás „kiüresítésének” Lukács által kifejtett elmélete. Jakobinál a vallás már annyira ki van üresítve, hogy abból már csak egy kísérlet maradt meg „a vallásnak a maga általánosságában való megmentésére.”<sup>25</sup> Ez a vallás első kiürítése. Akkor jön Kierkegaard és az egyszer már kiürített vallást még egyszer kiüríti. „De hinni — miben? A tanítás eltűnt, mert minden tanítás «vagy hipotézis, vagy megközelítés, mert minden örök elhatározás épp a szubjektivitásba rejlik»” — idézi Lukács Kierkegaardot.<sup>26</sup> Ez a vallás második kiürítése. Azután jön Simmel, akinél az irracionálisnak egy új jegyét ismerjük meg: „Simmel különös jellegzetessége... abban van, hogy a vallási magatartást gyökeresen elválasztja bármilyen tartalmi megkötöttségtől...”<sup>27</sup> Ez a vallás harmadik kiürítése.

<sup>22</sup> (174. o.)

<sup>23</sup> (172. o.)

<sup>24</sup> (88. o.)

<sup>25</sup> (91. o.)

<sup>26</sup> (236. o.)

<sup>27</sup> (360. o.)

És azután jön végül Heidegger ; „nála eltűnik a teológiának minden tartalmi mozzanata, a kierkegaardi mozzanatok is (Micsoda? Az elvont általánosság?? — B. E.) csak a teljesen üressé vált teológiai váz marad meg.”<sup>28</sup> Lukács György itt megismétli a kánai mennyegző csodáját. Ez a vallás negyedik kiürítése és ezzel a vallás a végéhez ért, helyére „a német fasizmus új mítosza lépett”. De időközben ez a mítosz is megszűnt, mert hiszen a fasizmus indirekt apológiájával kompromittálta magát és ezáltal végleg lehetetlenné vált. Ezzel az irracionálisizmus Lukács szerint megszűnt : „... az irracionálisizmus — mondja szó szerint — mint világnézet a hitlerizmusban találta meg a neki megfelelő gyakorlati formát és ugyancsak neki megfelelő formában ment tönkre.”<sup>29</sup> Mi marad még hátra a burzsoázia számára? Úgy látszik, ideológiai tekintetben teljesen fegyvertelenné vált, nincsenek többé mítoszai, nincs indirekt apologétikája és tulajdonképpen öngyilkosságot kellene, hogy elkövessen.

Sajnos, ez a koncepció nem felel meg a tényeknek, mert a vallás és a teológia sohasem voltak olyan élénkek és aktívak, mint ma.

De Lukács saját magát is megcáfolja : azt mondja, hogy Jakobinál csak „a vallás elvont általánossága” marad meg, néhány sorral lejjebb azonban már az „isten elvont általánosságával” foglalkozik, ami természetesen nagy tartalmi különbséget jelent. Ténylegesen pedig Jakobi nemcsak az istenhit védelméért száll síkra, hanem az egész kereszténység védelmében. Kierkegaarddal kapcsolatban arról értesülünk, hogy számára megszűnt a tanítás,<sup>30</sup> de később leszögezi Lukács, hogy Kierkegaardnál meghatározott nézeteket találunk istenről, Jézusról, lélekről stb., amelyek Heideggernél nincsenek meg többé. De Kierkegaard is foglalkozik néhány olyan „jelentéktelen tanítással” mint a félelem, a gond, a büntudat, az elszántság stb., vagyis olyan problémákkal, amelyeket aztán később a teljesen kiüresített Heidegger még „mélyebben” taglal. Itt nyilvánvalóan nem egy teljesen üressé vált teológiai vázzal van dolgunk, hanem a teológia legmélyebb tartalmával általában.

Amikor Lukács elfelejti saját elméletét, sok értékes útmutatást és megjegyzést tesz. Például, mikor azt írja : „Kierkegaardnál ... épp a vallásinak következetes subjektívizálása nyújt filozófiai alapot magának a vallásnak, s hogy a kvalitatív dialektikával okolja meg önállóságát és abszolút érvényességét.”<sup>31</sup> Ez mély igazság, de ez már nem a lukácsi koncepciónak felel meg, hanem a lenininek. Lukács szerint a vallás tulajdonképpeni értelemben már nem létezik többé. Ezzel szemben Marx és Engels azt mondják, hogy „... a vallás is csak ott bontakozik ki *gyakorlati* egyetemességében (gondoljunk az északamerikai szabad államokra), ahol nincs kiváltságos vallás”.<sup>32</sup> Csak ott engedelmeskedhet a vallás zavartalanul saját törvényeinek, és ott bontakozhat ki teljesen, ahol nincsen államvallás. Ez azonban első ízben a kapitalizmusban valósult meg. A vallásnak a profán tartalomtól való elválása nemcsak nem rombolja szét a vallást, hanem azt absztrakt, abszolút vallássá, tulajdonképpeni vallássá teszi. A buddhizmusban, amelyet Schopenhauer közismerten ateista vallásnak tartott, a „vallás elvont általánossága” sokkal inkább előtérben áll, mint a kereszténységben ; mégis teljesen hibás lenne a buddhizmust kiüresített vallásnak nyilvánítani. Itt ugyanis a személytelen istent éppen olyan

<sup>28</sup> (415. o.)

<sup>29</sup> (605. o.)

<sup>30</sup> (236. o.)

<sup>31</sup> (227. o.)

<sup>32</sup> (Marx—Engels művei 2. köt. 115. o.)



jól kiegészíti a személyes Buddha, mint ahogyan a dogmatikus kereszténységet kiegészíti az antidogmatikus irracionalista bölcsessége.

Ami most már általában az irracionalizmus fejlődésének lukácsi értékelését illeti, amely szerint az egész irracionalizmus a „vallásos ateizmus” irányába fejlődik, ez nem tekinthető egyébnek, mint a probléma durva leegyszerűsítésének. Lukács az irracionalizmus sokrétű fejlődését a vallásos ateizmusra korlátozza, egy eszmére, amely az irracionalizmus történetében fokról fokra negvalósul. Így az irracionalizmus fejlődéséből maga csinál egy mítoszt. Lukács kurtán elintézi mindazt, ami nem erőszakolható bele a „vallásos ateizmus” fogalmába. Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche és mások állítólag kiüresítik a vallást, később azonban feltűnnek más gondolkodók, akik a vallást még mélyebb irracionalista tartalommal töltik meg. Milyen kategóriába kerülnek ezek? Lukács ezeket vagy röviden elintézi vagy teljesen elhagyja. Ezt megkezdi már Pascalnál, akit csak formálisan tárgyal, mert alapjában véve nem tud vele mit kezdeni. De mi történjék az olyan mélyen vallásos gondolkodókkal, mint Bergson, Husserl, Schwegler és mások? Lukács maga mondja, hogy Jamest, Paretot, Sorelt és Bergsont az olasz fasizmus filozófiai megalapítóinak kell tekinteni. De Bergson nem volt vallásos ateista és őt a mai katolikus egyház és vallásbölcselet nemcsak rehabilitálja, hanem zsidó származása és vallása ellenére csakhogynem szentté avatja. Ugyanez áll Husserlre és még nagyobb mértékben Schelerre. Dilthey és Scheler mélyen vallásos gondolkodók voltak, akiknek egyáltalán semmi közük nem volt a vallásos ateizmushoz; de hogy beleférjenek a Lukács koncepciójába, rövid úton vallásos ateistává nyilváníttatnak. Így aztán Lukácsnál az a Scheler, akinek filozófiája Aquinói Tamás után a mai katolikus teológia számára „a katolikus filozófiát” jelenti, vallásos ateistaként jelenik meg.<sup>33</sup> Kierkegaard és Heidegger hasonlóképpen teljesen el vannak torzítva. Ha Lukács úgy látja, hogy vallásos ateistái az ő koncepciója ellenére a vallás mellett állanak ki, akkor azt egyszerűen következtetlenségnek, objektív és szubjektív idealizmus eklektikus összekeverésének tartja. Alapjában véve csodálkozik azon, hogy ezek a következtelen gondolkodók szubjektív idealizmusukat objektív idealista, vallásos elemekkel keverik össze. (Simmel, Dilthey, Scheler, Jaspers.)

Az irracionalizmuson belül még más fontos problémák is vannak, amelyek megérdemlik, hogy alaposabban foglalkozzunk velük, így pl. az irracionalizmus egész *értékelmélete* (axiológia), amit Lukács csak Schelernél érint röviden. Ez az „örök értékek birodalmáról” szóló elmélet nem más, mint az idealista filozófia régi metafizikájának modern folytatása. Ennek a tömegellenes arisztokratikus szemlélet elterjesztésében éppen olyan nagy szerepe van, mint Nietzsche „ateizmusának” és bizonyosan éppoly fontos, mint a vallásos ateizmus problémája. Ami Lukács Györgynek az egyes irracionalista filozófusokról adott kritikáját illeti, itt még nagyobb zűrzavar uralkodik, mint a már amúgyis összekuszált általános vonalnál. Túl messzire vezetne s a cikk kereteit meghaladná, ha ezt minden egyes esetben részletesen végigkísérnénk. Itt is megmutatkozik, hogy Lukács György könyvének fő hiányossága abban áll, hogy a vallás és az idealista filozófia közti szerves kapcsolatról szóló lenini nézetet nemcsak feladja, hanem az ellen egyenesen síkraszáll.

<sup>33</sup> (L. Heinrich Fries: Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Heidelberg. 1949. Szentszéki jóváhagyással jelent meg!)

Lenin kifejezetten hangsúlyozta, hogy az idealista filozófiának — a tudósok és az értelmiség általában való befolyásán kívül — mindenekelőtt az a feladata, hogy a vallást alátámassza és megalapozza. Ebből a szempontból a „tudományos paposkodás” csak előcsarnoka a vallásos paposkodásnak.<sup>34</sup> Az idealista filozófia az uralkodó osztály politikáját elsősorban nem közvetlenül támasztja alá, hanem az által a segítség által, amelyet a vallásnak ad. Ez alól az irracionalista filozófia sem képez kivételt. Lukács könyvében nem tartja magát ahhoz a lenini tézishoz, hogy az idealista filozófia alapvető funkciója volt, van és marad a vallásnak „észérvekkel” való alátámasztása. Irracionalista filozófia csak a múlt század óta van, de irracionalista világnézet már évezredek óta van, mert a vallás katexochén irracionalizmus, észellenesség, tudományellenesség, agnoszticizmus. Az irracionalista filozófia mint külön irányzat nem jelent semmi mást, mint azt, hogy az idealista filozófia *nyíltan* közeledik a vallásos miszticizmushoz. Ez az irracionalizmus alapvető jellemvonása, és az, hogy az irracionalista filozófiának esetenként olyan formái is előfordulnak, amelyek magukat „keresztényellenesnek” vagy pláne „ateistának” nevezik, ez csupán másodlagos jelentőségű.

A lukácsi felfogás szerint a filozófia feladata egy bizonyos periódusig (Schellingig) abban áll, hogy a vallás konkrét dogmáit védelmezze. Később aztán, a második periódusban, elejti az irracionalizmus ezeket a dogmákat, sőt harcol ellenük. A valóságban az idealista filozófia történetében sohasem volt egy ilyen periódus. Lukács vulgárisan fogja fel az idealista filozófia és a teológia viszonyát, miáltal mind az idealista filozófia és a vallás, mind az idealista filozófia és a teológia teljesen összekeverednek.

Az idealista filozófia (a filozófia és nem a filozófus!) általában sohasem szokott vallási dogmák védelmezésével foglalkozni, ehelyett inkább elvileg megalapozza az istenhitet, a gondviselést, az értékek „isteni eredetét” stb. Ezzel kapcsolatban csekély jelentőségű, vajon az illető filozófus maga hisz-e abban vagy nem, hogy szubjektív meggyőződése szerint teista vagy ateista.

Lukács szerint Heideggernél a teológia egy teljesen üressé vált teológiai váz, ténylegesen azonban nem a váz marad meg nála, hanem a teológia lényege, jobban mondva a vallás lényege. Heidegger filozófus és nem teológus, feladata tehát nem a dogmák védelmezése, hanem a vallásos érzés és a vallás védelmezése általában, a dogmák védelmezése a teológia feladata. Ha tehát Leibniz vagy Schelling a keresztény vallás egyes dogmáit is védelmezik, akkor ezt többé már nem mint idealista filozófusok teszik, hanem mint teológusok. Hogy jelenleg van-e még ilyen filozófus-típus vagy nincs, erre később még vissza fogunk térni.

A vallás eredeti és tulajdonképpeni formája általában a katekizmusokban és a „szentírásokban” található. Ami pedig a mai vallásban meglévő, a vallási dogmákat alátámasztó észérveket illeti, ez már teológiai és áltudományos toldalék és nem maga a vallásos hit. Barth Károlynak teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy a vallás mint olyan, a vallás bibliai formája nem foglalkozik azzal, hogy az isten létét bizonyítsa. Az már az idealista filozófia feladata, pontosabban a filozófián belül tevékenykedő és erre a célra szolgáló filozófiának, vagyis a teológiának a feladata. A teológia ilyen tekintetben nem más, mint idealista filozófia a valláson belül, másszóval a kétféle tudatforma keveréke. Mióta teológia létezik (és ez évszázadok óta fennáll), azóta a

<sup>34</sup> (L. Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1948. 348. o.)

kizsákmányoló társadalmak felépítményén belül egy új ideológiai munkamegosztás van, és az idealista filozófia nem kényszerül többé arra, hogy az egyes vallási dogmák racionális védelmét nyújtsa, csak a vallás legfontosabb kérdéseivel, elsősorban az istenhittel kell elvileg foglalkoznia. Ha tehát Lukács Kierkegaard ateizmusát abban látja, hogy ez csak a vallás elvont általánosságát védelmezi, és nem az egyes dogmákat (ami egyébként nem is így van), ezzel csak azt mondja, hogy Kierkegaard a vallás védelmezése során csak a filozófus szerepében lép fel és nem a teológus szerepében.

Nyilvánvaló, hogy Lukács a különböző tudatformákat egymással összekeveri. Azt lehetne ez ellen felemlíteni, hogy nem Lukács keveri össze a tudatformákat, hanem maga a valóság, hiszen ezek tényleg ebben a komplex egységben jelentkeznek. De a teoretikus feladata éppen abban áll, hogy az egységben jelentkező különféle problémákat egymástól szétválassza, elméletileg világosan elhatárolja és definiálja és azután helyezze vissza sokoldalú összefüggésükbe. De Lukács definíciók, határozott kategóriák nélkül dolgozik és éppen a világos fogalmak e hiányában jelentkezik spontaneitása és kispolgári anarchizmusa.

Lukács feltételezi, hogy a vallásos szükségleteket valamiféle filozófia is kielégítheti. Ez azonban legfeljebb Nietzsche-re illik bizonyos értelemben, mert az ő filozófiája majdnem egy új vallás. Mítosza tartalmazza a vallásnak, mint tudatformának, legfontosabb elvi ismérveit; éppen ezért nyilvánították Nietzscht az előző században antikrisztussá. De sem Kierkegaadról, Schopenhauerről, Diltheyről, sem Heideggerről, Schellerről nem lehet hasonlót állítani. A vallási szükségleteket csak vallás elégítheti ki teljesen, nem pedig filozófia. Az idealista filozófia itt csak a kisegítő szerepét játszhatja, felkeltheti a maga elméleti eszközeivel a vallás iránti érdeklődést, de ki nem elégítheti, mert nem rendelkezik olyan eszközökkel, mint a lelki vigasztalás, a vallásos félelem stb. Ezeket az eszközöket csak a személyes irracionálisizmus nyújthatja, nem pedig az irracionálisizmus személytelen formái, mint ahogy ezt Feuerbach teljesen helyesen kifejtette. Szomorú, hogy Lukács, témája tárgyalásánál, egyáltalán nem veszi tekintetbe Feuerbachot, a Marx előtti materialisták egyik legnagyobbikát.

Arra az ellenvetésre, hogy „Az ész trónfosztása” c. könyve nem mutatja meg, hogy milyen szerepet játszanak a fasiszmus elméleti-filozófiai előkészítésében a vallás és a katolikus pártok, Lukács egy 1954-ben tartott vitán azt válaszolta, hogy a katolikus pártok csak politikailag játszottak közre a fasiszmus előkészítésében nem pedig elméleti-filozófiai tekintetben. A vallásnak és a katolikus pártoknak ez az értékelése semmiképpen nem felel meg a tényeknek. Tényeknek nagy sokaságával lehetne pl. igen könnyen bebizonyítani, hogy az egyes országok katolikus egyházai a fasiszta fajelméletet elméletileg előkészítették.<sup>35</sup> De elegendő ezzel kapcsolatban a biblia megfelelő helyére utalni, amelyet a katolikus pártok elméleti forrásukul elismernek. Vegyük pl. a vérmítoszt, amely a biblia számos helyén félreérthetetlen szavakkal megtalálható. Az Ószövetség általában kimondja, hogy a vér a lélek. „Csak abban állhatatos légy, hogy a vért meg ne egyed, mert a vér az a lélek: azért a lelket a hússal együtt meg ne egyed!”<sup>36</sup> Más helyen az áll, hogy az élet a

<sup>35</sup> (L. nálunk: Prohászka Ottokár: A zsidó recepció a morális szempontjából. 1893. Bangha Béla: Magyarország újjáépítése és a kereszténység. 1920. *Mindkettő szentségi jóváhagyással jelent meg!*)

<sup>36</sup> (Mózes V. 12 : 23.)

vérben van, és hogy isten a zsidóknak a vért az oltárra adta, hogy „engesztelésül legyen a ti életetekért, mert a vér a benne levő élet által szerez engesztelést.”<sup>37</sup> Vérmítoszzal indokolják meg a vérfertőzésről szóló vallási tanítást,<sup>38</sup> valamint azt az isteni parancsot, hogy a zsidó királyt csak a zsidó népből lehet választani. Természetesen ezek a vérmítoszok nem a biblia kitalálásai, hanem ősidők babonáiból származnak.

Azt lehetne erre mondani, hogy az újszövetség nem képviseli többé a vérmítoszt, sőt harcol ellene, de ez az állítás nem felel meg a valóságnak. Az újtestamentumban is az áll, hogy „... hárman vannak, akik bizonytságot tesznek ... a lélek, a víz és a vér”.<sup>39</sup> Krisztus mondja, amikor a kelyhet vette, „... ez az én vérem, az új szövetségnek vére, amely sokakért kiontatik bűnöknek bocsánatára”.<sup>40</sup> A vér erejében való hit nem véletlen, hanem a zsidó és keresztény vallás egyik elve. Az ó- és újtestamentum vérmítosza között természetesen különbség van, mégis a biblia maga hangsúlyozza a véráldozat elvi azonosságát. Így pl. megmarad az a szabály, még ha „magasabb formában” is, hogy bűnöket csak vér, véráldozat árán lehet megbocsátani. Krisztus pedig megjelenvén — mondja a biblia — „... nem bakok és tulkok vére által, hanem az ő tulajdon vére által ment be *egyszer* s mindenkorra a szentélybe, örök váltságot szerezve.”<sup>41</sup> Továbbá: „Mert ha a bakoknak és bikáknak a vére, meg a tehén hamva, a tisztátalanokra hintetvén, megszentel a testnek tisztaságára: mennyivel inkább Krisztusnak a vére, aki örökké való lélek által önmagát áldozta fel ártatlanul Istennek: megtisztítja a ti lelkiismereteket a holt cselekedetektől, hogy szolgáljatok az élő istennek.”<sup>42</sup>

A különböző bibliai vérmítoszok különbsége irracionális lényegüket egyáltalán nem érinti. Hogy a zsidó főpap „minden évben idegen vérel” megy be a szentélybe, Krisztus azonban nem minden évben, hanem csak egyszer és nem is idegen, hanem saját vérével szünteti meg a bűnöket, semmit sem változtat a keresztény vallás irracionalista jellegén. Az úrvacsora is, mikor a hívők Krisztus testét eszik és vérét isszák, — nyilvánvalóan vérmítosz. S ezen semmit sem változtat az a tény, hogy a tisztulást itt „lelkileg” fogják fel. Az ótestamentumban a vér a fizikai élet forrása, az újtestamentumban ezzel szemben a lelki élet forrása: de a vér irracionális szerepe mindkettőben megmarad. Az a legenda maga, hogy Krisztus zsidó király véréből származik, végső soron a vérmítosza nyúlik vissza. Nem véletlen hát, hogy a középkori antiszemitizmus gyakorta azzal vádolta a zsidókat, hogy Krisztus testét és vérét, a szent ostyát meggyalázták.

Ezzel a vérmítoszzal, ahogy az a bibliában kifejeződik szorosan összefügg a keresztény vallás fajelmélete. Ez a fajelmélet mindenekelőtt a zsidóság kiválasztottságában mutatkozik meg. Az ótestamentumban a zsidóság kiválasztottsága pozitív értelemben szerepel, az újtestamentumban ellenben negatív értelemben, mint a zsidóság megmagyarázhatatlan és különleges gonoszsága és az egykori filozemitizmus javarészt már csak a János Jelenéseiben marad meg. Természetesen mind a filozemitizmus, mind az antiszemitizmus egyaránt irracionalista, s napjainkban egymást támogatják. Míg az ótestamen-

<sup>37</sup> (Mózes III. 17 : 11, 1. még 17 : 14 és 19 : 26.)

<sup>38</sup> (I. Kor. 5 : 1, 5 : 5, Mózes III. 18 : 6.)

<sup>39</sup> (János I. 5 : 7.)

<sup>40</sup> (Máté : 26 : 28.)

<sup>41</sup> (A zsidókhoz írt levél 9 : 11—12.)

<sup>42</sup> (A zsidókhoz írt levél 9 : 13—14.)

tumban az egyiptomi népet és Kánaán őslakóit ítélik el kollektíve és irtják ki őket könyörtelenül, az újtestamentumban viszont a zsidóságot ítélik el kollektíve. Az újtestamentum megkísérli a filozemita vérmítosz legyőzését, de ez többnyire egy kifejezett antiszemitizmus formájában történik. Az újtestamentum az egész zsidóságot elveti és éppen zsidósága miatt, nemzeti büszkesége miatt, régi vallásához való makacs ragaszkodása miatt. S mindezt a hibát a zsidóság titokzatos gonoszságának tulajdonítja. Ti nem halljátok Isten szavát — mondja a biblia, „mert nem vagytok az Istentől valók”.<sup>43</sup> A zsidókat „kígyó- és viperafajzatnak” nevezi, és míg a pogányok maguk a paradicsomba kerülnek, addig a zsidók „kivettetnek a külső sötétségre”.<sup>44</sup> Végül a zsidókat minden nép ellenségének nyilvánítja, „akik megölték az Úr Jézust is és a saját prófétáikat, és minket is üldöznek, és az Istennek nem tetszenek, és minden embernek ellenségei”.<sup>45</sup> A zsidóság irracionális kiváltságos helyzetét az újtestamentumban ténylegesen felszámolják, de egy éppen olyan irracionalista antiszemitizmus javára. Egészen hamis lenne azt feltételezni, hogy az újtestamentum irracionalista antiszemitizmusának semmi köze sincs az ótestamentum éppoly irracionalista filozemitizmusához. Ellenkezőleg: egyik a másiknak fonákja. Hogy mennyire közeli rokonok a filozemitizmus és antiszemitizmus, az Barth Károly „Kis dogmatikájából” (Dogmatik im Grundriss) is nagyon világosan kitűnik. Ebben a nemzeti szocializmus antiszemitizmusát a következő szavakkal ítéli el:

„Az immár mögöttünk levő nemzeti szocializmusnak különös teológiai fontossága, rendkívüli lelki és szellemi jelentősége abban állt, hogy gyökerében antiszemita volt, mozgalma úgyszólván démoni világossággal ismerte fel: a zsidó az ellenség, Igen, kellett, hogy ennek a dolognak a zsidó legyen az ellensége. Mert ebben a zsidó népben a mai napig él az Isten kinyilatkoztatásának rendkívüliisége... Jézus Krisztus... szükségszerűen volt zsidó... Aki szegényleni Izráelt, az Jézus Krisztust is szegényleni...”<sup>46</sup>

„Az Ószövetség majdnem minden könyve arról beszél, hogy micsoda problematikus nép ez az Izráel... És amikor Izráel reménysége végre beteljesült s a Messiás megjelenik, Izráel egész megelőző történelmét a keresztfeszítésben igazolja... Ez Izráel. Ez a választott nép, amely így bánik küldetésével és kiválasztásával, s ezzel maga mondja ki önmaga felett az ítéletet. Az egész antiszemitizmus már elkészett, az ítélet már régen kimondatott s ezzel az ítélettel szemben minden más semmiség.”<sup>47</sup>

„... Ha tovább nézünk bele a zsidó történelembe s meglátjuk a zsidóság egész furcsaságát, abszurditását, botránkozató voltát, amivel mindegyre gyűlöletessé teszi magát a népek között... mit jelent ez egyebet, mint annak az Izráelnek valóságát, akihez Isten vándorútjának minden állomásán keresztül hűséges?”<sup>48</sup>

A német nép kiválasztottságának nemzetiszocialista ideológiáját Barth Károly a következő elvi alapon ítéli el: „Egy nép, amely magát választja ki és önmagát teszi mindenek alapjává és mértékévé... előbb vagy utóbb

<sup>43</sup> (Ján. 8 : 47.)

<sup>44</sup> (Máté 8 : 12.)

<sup>45</sup> (Pál I. lev. a thessalonikabeliekhez 2 : 15, 1. még Máté 21 : 23, 12 : 45, 23 : 37, Márk 12 : 10, Lukács 3 : 9, 11 : 30, 11 : 32 és 11 : 49.)

<sup>46</sup> (63. o.)

<sup>47</sup> (65. o.)

<sup>48</sup> (66. o.)

okvetlenül összeütközésbe kell kerüljön Istennek valóban kiválasztott népével...<sup>49</sup> Félreértések elkerülése végett szeretném határozottan leszögezni, hogy itt nem Barth Károly haladó politikai nézeteiről és antifasiszta állásfoglalásáról van szó, hanem a teológiai irracionálisizmusnak a fasiszta fajelmélet irracionálisizmusához való viszonyáról. Mint láthatjuk, a köztük levő különbség nem nagy, s főleg abban áll, hogy az irracionálisizmus egyik variánsa az isten által, a másik viszont saját maga által kiválasztott népről beszél. Barth mind politikailag, mind teológiailag elítéli a nemzeti szocializmust, de irracionalista alapon. A Barth könyvéből citált részletekben egyes részletek ugyanúgy interpretálhatók antiszemita, mint filoszemita módon, ennyire szorosan összefüggnek az antiszemitizmus és a filoszemitizmus.

Lukács viszont azt hiszi, hogy első ízben a spengleri kultúrkörelmélet alapozta meg világnézetileg a barbár antihumanista fajelméletet.<sup>50</sup> Azonban, mint láttuk, már a biblia ad ehhez világnézeti indokolást. A bibliában nemcsak egész tömeg precedenst találunk egész népeknek a vallás nevében való kiirtására, hanem ezen felül e rémtettekhez egy mélyebb — majdnem mondhatni rosenbergi — indoklását is: a zsidók tartásuk magukat tisztán és ne keveredjenek más népekkel (fajgyalázás).

E tények fényében aligha tagadható, hogy Lukács, a bibliára és a keresztény vallásra vonatkozó ismeretek tekintetében (hogy az ő kifejezésével éljek — legjobb esetben enciklopédikus tulajdonságot árul el — vagy pedig) opportunista megfontolásokból a fasiszta fajelmélet és a vallásos vérmítosz részleges azonosságát vagy teljesen figyelmen kívül hagyja, vagy a köztük levő szoros és szükségszerű összefüggést csupán véletlennek tartja.

De ha Lukács nem is érti a kétféle irracionálisizmus rokonságát, nagyon jól értik ezt a fasiszta politikusok. Nálunk pl. Imrédy Béla igen hajlékonyan a következőképpen kapcsolta össze a fasizmus „vérközösségének” gondolatát az eucharisztia vérközösségével:

„Vérközösség a család, vérközösség az eucharisztia — mondta Imrédy. — Az egyik a természet vérközössége, a teremtes gondolatának ... átörökítője, formálásának örökös eszköze ...

A másik az isten és az ember vérközössége ... Itt a mélyebb kapocs, itt a közösség, amely egybefonja a mysterium fideit és a mysterium caritativitatis ...”<sup>51</sup>

A fajelméletet XI. Pius pápa sem utasította el általában. Elítélte annyiban, amennyiben a fajelmélet és a vezéreszme a vallás helyét akarta elfoglalni. Idézem:

„Aki a fajt vagy a népet, az államot vagy az államformát, az államhatalom hordozóit ... *amelyek a világ rendjében egyébként lényeges és tiszteletet parancsoló szerepet játszanak, a földi értékskálából kiemeli és mindennek, még a vallásos értékeknek is, legfőbb irányelvvé magasztosítja és bálványimádásban részesíti, az kiforgatja és meghamisítja a dolgoknak Isten által megállapított rendjét.*”<sup>52</sup>

Anélkül, hogy az ezzel összefüggő elméleti kérdésekbe mélyebben belemennénk, csak arra szeretnénk rámutatni, hogy a fajelmélet nemcsak a

<sup>49</sup> (I. m. 64. o.)

<sup>50</sup> (378. o.)

<sup>51</sup> (Nemzeti Újság. 1938. máj. 28. 1—2. o.)

<sup>52</sup> (Encyklika „A katolikus egyház helyzetéről Németországban.” Bpest. 1937. 9. lap.) (Az én kiemelésem B. E.)

keresztény vallásban van meg, hanem éppúgy a mohamedanizmusban és a buddhizmusban is. De ha ezekben a vallásokban semmiféle vérmítosz nem lenne, ezek még így is nagyon szoros rokonságban lennének a modern fajelmélet irracionálisával. Minthogy Lukács ezt az összefüggést nem tárja fel rendszeresen, hanem ezeket csak véletleneknek látja, a modern irracionális elméleteinek egész sorát, amelyek pedig csak kevésbé megváltoztatott formái ősrégi vallási képzeteknek, úgy tárgyalja, mint vadonatúj irracionálisokat. Így pl. arról beszél, hogy a külvilágot Heidegger, mint „... félelmetes, megfoghatatlan, állandó fenyegetést” ábrázolja<sup>53</sup>, de ezeket az „új” irracionalista-agnosztikus tanításokat sokkal pregnánsabban találhatta volna meg Salamon zoltáraiban. A „kultúra tragikuma” is, bárha egyszerű formában, mindkét testamentumban előfordul; ami pedig a kierkegaardi és heideggeri kétségbeesést illeti, az minden vallásnak sajátja.

Lukács vitába száll Dilthey ismeretelméleti arisztokratizmusával és megállapítja, hogy ez új irracionalista elméleti jelenség. Később mégis el kell ismernie, hogy ez az arisztokratizmus alapján véve a „kiválasztottak” hitelményének arisztokratikus jellegével azonos. Tényleg Dilthey élményfogalma csak formálisan új, de egyáltalán nem tartalmi vonatkozásban. Itt mutatkozik meg Lukács munkájának egyik alapvető hiányossága. Beszél arról, hogy az új irracionalista mítoszok az irracionális korszakában a tömegek fokozott hiszékenységet idézték elő, amely a fasiszta fajelméletnek és magának a fasizmusnak a győzelmét megkönnyítette. De itt fel kell vetődjenek a kérdések, hogy vajon a vallás nem szül semmiféle hiszékenységet és nem jóval nagyobb szerepet játszik ilyen tekintetben, mint Dilthey, Spengler stb. tanításai? Többször beszél Lukács arról, hogy az irracionalista mítoszok hogyan terjesztik a csodavárás hangulatát. De úgy látszik, a vallásos hit, amely ilyen csodákat nemcsak „elméletileg”, hanem „gyakorlatilag” is produkál, mint pl. Neumann Teréz esete, állítólag semmi elméleti szerepet nem játszik a csodavárás elterjesztésében. Lukács rámutat arra, hogy a csodavárás hangulata hogyan egyengette az utat az eljövendő Führerben való hit számára és szükségessé tartja ezzel kapcsolatban hangsúlyozni Alfréd Weber felelősségét. Azonban ki járult hozzá nagyobb mértékben a Führer-komplexum előkészítéséhez és elterjesztéséhez, Weber vagy a megváltó eszméje és a vallás isteneszméje? A vallás már évszázadok óta üzi királyoknak hadvezéreknek és hódítóknak a megváltóval való gyakorlati azonosítását és jó néhány királyt és hódítót szentté avatott. És a katolikus egyház nem ugyanezt tette Mussolinivel, Francoval és sőt részben még Hitlerrel is?

Lukács könyvében Nietzsche „új emberét” és „emberfeletti emberét” joggal úgy tekinti, mint a Führerrelv ideológiai előkészítését.<sup>54</sup> De a vallás is beszél a „megújulásnak”, az ember újjászületésének szükségességéről, amely csak a kiválasztottaknak juthat osztályrészül, a vallás is beszél kiválasztott, nagy emberek „isteni küldetéséről”, isteni missziójáról. Az arisztokratizmus tehát egyaránt sajátja minden idealizmusnak csakúgy, mint minden vallásnak, amit Lukács nyilvánvalóan nem értett meg.

Az osztálytársadalom indirekt apologetikája, s közelebbről a kapitalizmus indirekt apologetikája egyáltalán nem a modern irracionális találmánya. A vallás ilyen apologetikát már évszázadok óta üz, amennyiben az

<sup>53</sup> (404. ó.)

<sup>54</sup> (279. o.)

osztálytársadalom fogyatékoságait nem tagadja le, hanem azokért a dolgozókat, az elnyomottakat teszi felelőssé.

A valláserkölcson belül vannak helyes erkölcsi tanítások is, de nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy bibliai alapon egyformán igazolni lehet az erkölcsös cselekedeteket csakúgy, mint a legerkölcstelenebb cselekedeteket, el egészen ártatlan népek kiirtásáig. A valláserkölc segítségével, Jehova és Krisztus nevében a kizsákmányolók uralmának való engedelmes alárendeltség éppúgy megindokolható, mint a fasiszmus minden kegyetlenségének türelmes elviselése.

Mint ahogy Lukács „Az ész trónfosztása” c. könyvében nem a vallás és az irracionalista filozófia közötti ideológiai szövetségből és elméleti rokonságból indul ki, a modern irracionalizmussal újból kitaláltatja a legkülönbébb teóriákat, amelyek már évszázadok óta megvannak a vallásban és a teológiában.

## II.

### *Az objektív idealizmus megítélése általában és a hegeli objektív idealizmus bírálata különösen*

Mi hozza közel a hegeli filozófiát a dialektikus és történelmi materializmushoz? Az egyik a dialektikus módszere, a másik : a hegeli filozófia materialista elemei. Alapjában véve a kettő egy és ugyanaz. A hegeli módszer a legtöbb materialista elemet tartalmazza, részben a feje tetejére állított formában, részint idealista torzítások nélkül. A hegeli filozófián belül a hegeli dialektika áll legközelebb a valósághoz. Ez nem abból fakad, mint ahogy a szektások állítják, hogy Hegel a maga objektív idealista bolyongásában egészen véletlenül akadt rá materialista felfedezésekre, hanem mert Hegel már kezdettől fogva sok materialista elemet vett fel a maga objektív idealista rendszerébe. Marx és Engels a hegeli filozófia három eleméről beszélnek : a spinozai szubsztancia, a fichtei öntudat és a kettőnek, vagyis az abszolút szellemnek hegeli egysége. (Marx-Engels : Die heilige Familie 272. o. ném.) Ennek megfelelően, bár Hegel objektív idealista, de idealista rendszerének materialista tartalma van. Hegel állandóan szidja a materialistákat. Ez azonban nem akadályozza meg őt abban, hogy át ne vegyen tőlük materialista gondolatokat. Így átveszi a materialista Aristotelestől az ismeretelméleti kategóriákat, Diderotól és másoktól a fejlődés gondolatát, általában a materialistáktól az agnoszticizmus elleni harcot, Brunótól és Spinozától a szubsztanciát és dialektikát (omnis determinatio est negatio stb.).

Mikor Marx és Engels a hegeli filozófia érdemeiről beszélnek, akkor nemcsak a hegeli dialektikára gondolnak, hanem a hegeli rendszer materialista tartalmára is . . . „Hegel azonban — mondja Marx — a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a dolgot megragadó ábrázolást nyújt. Ez a spekulatív kifejtésen belüli valóságos kifejtés arra csábítja az olvasót, hogy a spekulatív kifejtést valóságosnak, a valóságos kifejtést pedig spekulatívnak tartsa.”<sup>55</sup> Teljesen világos, hogy Marx és Engels itt nem a hegeli filozófia objektív idealizmusára gondol, hanem az objektív idealista formába öltöztetett materialista elemekre. Ugyanebben az értelemben nyilatkozik

<sup>55</sup> (Die heilige Familie. Dietz. 1953. 169. o.)



Marx és Engels akkor, amikor azt mondja, hogy a hegeli „Fenomenológia” sok ponton az emberi viszonyok egy valóságos jellemzésének elemeit adja.<sup>56</sup> Itt sem az objektív idealizmusról van szó, hanem a hegeli rendszerben előforduló materialista elemekről. Lenin a „Filozófiai Füzetekben” állandóan a hegeli filozófia materialista elemeiről beszél.<sup>57</sup>

Mindez mégsem jelenti azt, hogy a materializmus és az objektív idealizmus között valamiféle rokonság van, vagy hogy az objektív idealizmust a hegeli rendszeren belül ki lehet békíteni a materializmussal és a dialektikával. Noha az objektív idealizmus sok helyen a materializmus leple, a materialista elemek mégis ellenségesen állnak szembe az egész rendszer objektív idealista alapjaival. Az objektív idealizmus és a materializmus közti ellentét Hegelnél sem szűnik meg. Nem Hegel objektív idealizmusa áll közel a materializmushoz, hanem a hegeli rendszer materialista tartalma. Az objektív idealizmusnak sok változata van, de mindeniknek sajátja, hogy a külvilág, az anyag *önálló* létezését tagadja és ezért nem jut el helyes ismeretekhez.

Ha az újabb filozófiában, Leibniztől kezdve, az objektív idealizmus egyes képviselői a materializmushoz nagyon közel jutnak, ennek nem abban van az oka, mintha az objektív idealizmus lényege megváltozott volna. Ennek tulajdonképpeni oka a filozófiai rendszereken, a filozófiai kategóriákön kívül keresendő. A társadalmi fejlődés maga az, amely az objektív idealizmust arra kényszeríti, hogy materialista elemeket vegyen fel magába.

Engels idevonatkozólag a következőket mondja:

„De a filozófusokat ebben a hosszú időszakban Descartestól Hegelig és Hobbestól Feuerbachig, korántsem a tiszta gondolkodás hajtotta előre... Ellenkezőleg. Ami őket valójában előrehajtotta, az különösen a természet-tudomány és az ipar egyre gyorsabb előretörése volt. A materialistáknál ez már a felszínen is látható volt, de az idealista rendszerek is mindinkább megteltek materialista tartalommal és igyekeztek a szellem és anyag ellentétét panteista módon összeegyeztetni. Hegel rendszere ilyenformán végül is csupán módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus.”<sup>58</sup> Ebben az értelemben kell venni a lenini szavakat, mely szerint „az okos idealizmus közelebb áll az okos materializmushoz, mint a buta materializmus”<sup>59</sup> és hogy „az objektív (és méginkább az abszolút) idealizmus cikk-cakkban (és bukfacezve) *egészen közel* jutott a materializmushoz, sőt részben át is alakult azzá...”<sup>60</sup>

Ugyanezen a helyen Lenin nagyon érthetően kimondja, hogy az objektív idealizmus nem tudatosan közeledik a materializmushoz. Azt mondja: „Hegel komolyan „hitte”, gondolta, hogy a materializmus, mint filozófia lehetetlen, mert a filozófia a gondolkodás, az *általános* tudománya, az általános pedig a gondolat. Itt Hegel ugyanannak a szubjektív idealizmusnak a hibájába esett, amelyet mindig „rossz” idealizmusnak nevezett.”<sup>61</sup> Lenin itt az objektív és a szubjektív idealizmus azonosságára mutat rá. A legtöbb szubjektív idealista a szolipszizmus elől a vallás objektív istenfogalmához menekül. Minden objektív idealista egyben szubjektívista is, aki a valóságos

<sup>56</sup> (I. m. 341. o. ném.)

<sup>57</sup> (Lenin: Filozófiai füzetek. Bp. 1954. 75., 80., 82., 130., 134., 166., 187., 209. o.)

<sup>58</sup> (Marx—Engels: Válog. Művei II. k. Szikra, Bp. 1949. 367. o.)

<sup>59</sup> (Lenin: Filozófiai Füzetek. 264. o.)

<sup>60</sup> (Uo. 266. o.)

<sup>61</sup> (Uo.)

világot a maga szubjektív képzei szerint torzítja el és hamisítja meg. A két idealista rendszer között az a különbség, hogy az egyik a maga szubjektivitását nyilván bevallja, míg a másik a maga szubjektív képzeit mint objektívet, mint tudatától függetlent állítja be és így ábrázolja.

Láttuk, hogy az-objektív idealizmus és a materializmus közti összefüggés bonyolult. De Lukács György ezt az összefüggést úgy tárgyalja, hogy eltűnik az antagonisztikus ellentét az objektív idealizmus és a materializmus között. Nála Hegel materialistává válik. Lukács úgy tárgyalja Hegelt, mint az irracionális első számú leküzdőjét, míg a Marx előtti materialistákat nem ritkán az irracionalisták közelébe helyezi és ezáltal kompromittálja. Itt nem egyszerűen Hegel túlértékeléséről van szó, hanem sokkal inkább az objektív idealizmushoz való teljesen helytelen viszonyról és a hegeli objektív idealizmushoz való helytelen viszonyról különösen. Amennyiben Lukács azt állítja, hogy az objektív idealizmus általában közelebb áll a materializmushoz, mint a szubjektív idealizmushoz, akkor ez a nézet többé már nem marxista. Az idealizmus és materializmus ellentéte eszerint nem legfőbb kérdése a filozófiának. De Lukács tovább megy. Először is az objektív idealizmust általában azonosítja a hegeli objektív idealizmussal és másodszor a hegeli objektív idealizmust azonosítja a hegeli rendszerben meglévő materialista tartalommal. Csak így jelentheti ki, hogy a XIX. sz. második felében az objektív idealizmus elhal.<sup>62</sup>

Mialatt Lukács elkeni az objektív idealizmus és a materializmus közti ellentétet, másfelől abszolutizálja az objektív és szubjektív idealizmus közötti különbséget. Igaz az, hogy az objektív idealizmus olyan fokig, amennyiben így vagy úgy elismer az emberi tudattól függetlenül létező külvilágot, közelebb áll a materializmushoz, mint a szubjektív idealizmus. De ha ezt a momentumot skolasztikusan és metafizikusan túlhatjuk és tagadjuk azt, ami az objektív és szubjektív idealizmusban közös, akkor az objektív idealizmust a materializmussal objektíve egy fokra állítjuk. Vannak természetesen Lukácsnál utalások az objektív és szubjektív idealizmus azonosságára vonatkozólag.<sup>63</sup> De ezek többnyire csak formális nyilatkozatok elméleti következmények nélkül. A legtöbb helyen azonban az objektív és szubjektív idealizmus különbsége el van túlozva. Lukács könyvében szubtilis finomsággal különbséget tesz a különböző idealista áramlatok között. Ez nem hibája, hanem érdeme. A hiba abban rejlik, hogy Lukács ezeket a különbségeket esetről esetre túlhangsúlyozza és a különböző idealista áramlatok azonosságát és rokonságát nem mutatja meg. Helyenként az eltérő idealista áramlatokat olyan kiélezett formában állítja egymással szembe, hogy ezáltal a dolog igaztalanná sőt torzzá és elferdítetté válik.

Nézzük meg most a Hegel értékelésében előforduló hibákat. Lukács azt állítja, hogy Hegel a dialektikus módszert a történelem és társadalom objektív mozgástörvényeivel kapcsolja össze. Hegel eszerint történelmi materialista lenne. Lukács hibája itt abban rejlik, hogy összezavar két különböző kérdést. Az első kérdés, hogy elismerte-e Hegel, hogy a társadalom objektív mozgástörvények szerint fejlődik. A második kérdés: helyesen ismeri-e fel Hegel a társadalom ezen objektív törvényeit. Az első kérdésre igennel, a másodikra tagadólag kell válaszolni. Lukács azonban a második kérdésre úgy válaszol, hogy Hegel magukat ezeket a törvényeket helyesen ismerte fel és korlátja

<sup>62</sup> (308. o.)

<sup>63</sup> (107. o.)

csak abban rejlik, „hogymint idealista — nem tudta ezeket az elveket következetesen keresztülvinni.”<sup>64</sup> Ha azonban Hegel a társadalom objektív törvényeit lényegében helyesen ismerte fel, csak nem vitte következetesen keresztül, úgy következtetlenné válna. Hegel hibáját tehát Lukács nem idealizmusában, hanem következtetlenségében keresi. Egy másik helyen azt találjuk Lukácsnál, hogy a világtörténelmet Hegel saját törvényekkel felruházott folyamatként fogja fel.<sup>65</sup> Ez igaz. De azért számunkra mégis fontosabb, hogy vajon Hegel a világtörténelmet mint *anyagi* folyamatot, és törvényeit mint anyagi törvényeket ismerte-e el vagy nem. Lenin válasza így hangzik: „Csakhogy» Hegel isteníti ezt a «logikai eszmét», törvényszerűséget, általános-ságot.”<sup>66</sup> Ha Lenin ezt a „csakhogy”-ot idézőjelbe tette, ezzel azt akarja kifejezni, hogy azt nem tartja kicsiségnek. Ha azonban Hegel a társadalom törvényeit nem materiálisan, hanem immateriálisan fogja fel, akkor egészében véve semmi köze nincs a materializmushoz. Lukács azonban azt írja, hogy a hegeli idealista dialektika „olykor az ateizmust súroló panteizmus és keresztényien hivatalos teológia között ingadozik.”<sup>67</sup> A hegeli idealista dialektika ateista és misztikus vonásait Lukács egyenrangúként állítja egymás mellé. De ez nem helytálló. A hegeli dialektika a benne levő sok materialista elem ellenére mélyen idealista. Vizsgáljuk meg ezt a hegeli történelemfelfogás példáján.

Lukács azt a nézetet képviseli, hogy a hegeli történetfilozófia „bármennyire emlegeti is a világszellemet, istent stb. csak az ateizmus udvarias formája lehet.”<sup>68</sup> Ez azt jelenti, hogy Lukács szerint Hegel alapjában véve materialista, míg Hegel idealizmusa csak pusztán formává degradálódik. Ennek megfelelően Hegel formája szerint idealista, történelemelméletének tartalma szerint materialista. Ez a gondolat rejlik félig elrejtve Lukács következő szavaiban: „Mindenekelőtt felismeri Kierkegaard, hogy a hegeli történelemfelfogás . . . objektív magva szerint ateista.”<sup>69</sup> Lukács nem ad választ arra, hogy vajon Kierkegaard felfogása helyes-e vagy sem. Azért nem ad választ, mert Kierkegaard nézetével hallgatólagosan teljesen egyetért. A valóságban a hegeli történelemfelfogásnak vannak mind ateista-objektív, mind pedig irracionalista-misztikus alkotórészei.

Kierkegaard Hegel elleni támadásait Lukács nem helyesen értékeli. Kierkegaard hangsúlyozza, hogy Hegel ellen állítólag ateizmusa miatt harcol. Hasonló Lukács felfogása. Kierkegaard azonban nem az ateizmus miatt küzd Hegel ellen, hanem azért áll vele szemben, mert Hegel — a fejlődés egy meghatározott szakaszára vonatkozólag — kiküszöböli a világon kívüli személyes isten fogalmát, amely állítólag teljesen önkényesen uralja a világot és nincs a törvényekhez kötve.

Nézzük tovább, mit mond még Lukács a hegeli történelemfelfogásról. Hangsúlyozza, hogy Hegelnél csak „történetfilozófiájának csúcsai . . . egy idealista teológia kódéba vesznek”.<sup>70</sup> Más szavakkal, a hegeli történelemfelfogás „csúcsai” kivételével materialista. Ugyanezt a gondolatot fejezi

<sup>64</sup> (209. o.)

<sup>65</sup> (211. o.)

<sup>66</sup> (Filozófiai Füzetek 158. o.)

<sup>67</sup> (131. o.)

<sup>68</sup> (211. o.)

<sup>69</sup> (210. o.)

<sup>70</sup> (415. o.)

ki Lukács, amikor az a véleménye, hogy Hegel energikusan fáradozott azon, hogy a történelmet az emberi gyakorlat termékeként értelmezze és e területen részben sikerei voltak. Általában ismeretes azonban, hogy a hegeli objektív szellem nemcsak a „csúcson”, hanem a hegeli rendszeren belül is érvényesül „egy kicsit”, még pedig olyan mértékben, hogy az embereket a történelemben az abszolút szellem pusztá eszközeivé alacsonyítja le. Marx és Engels erről a következőt mondja: „A „szellem és a tömeg” viszonya . . . ugyanis nem egyéb, mint a *hegeli történetfelfogás kritikailag karikírozott kiteljesítése*, a hegeli történelemfelfogás pedig megint nem egyéb, mint a *szellem és az anyag, Isten és a világ* ellentétét hirdető *keresztény-germán dogma spekulatív kifejezése*. Ez az ellentét ugyanis a történelmen, magán az emberek világán belül úgy fejeződik ki, hogy kevésszámú kiválasztott *egyén* mint *aktív szellem* áll szemben az emberiség többi részével, mint a *szellemnélküli tömeggel*, mint az *anyaggal*.”<sup>71</sup>

Lukács eddig felsorolt nézetei egyértelmű bizonyítékai annak, hogy Hegel filozófiáját helytelenül értékeli. Az élet naponta felveti a filozófia legáltalánosabb kérdéseit: milyen természetű a világ? Honnan jön a világba a mozgás és a fejlődés? Hogyan állt elő a lelki élet? Miért megismerhető a világ? Milyen szerepet játszanak a személyiségek a történelemben stb. stb. Minden filozófia, amely nem materialista talajon áll, mindezen kérdések megválaszolásához kénytelen „természetfölötti erőket” segítségül hívni, azaz idealista, irracionalista megoldást keresni, mert misztika és irracionálisizmus nem jelennek egyebet, mint természetfölötti erők létezésébe vetett vak hitet. Ennyiben minden idealizmus bizonyos mértékig misztika és ennyiben idealizmus és misztika azonosak.

A hegeli filozófiai rendszer objektív idealizmus sok materialista elemmel, melynek, mint minden idealizmusnak a vallás és az irracionálisizmus elleni harcban megvannak a maga korlátai. E korlátokon túl a hegeli filozófia maga is vallásos és irracionalista. A hegeli filozófia e tekintetben kettős jellegű. Részben harcol a vallás és az irracionálisizmus ellen, részben maga is vallásos és irracionalista. Nem véletlen, hogy Marx és Engels két vaskos kötetet — „A szent család”-ot és „A német ideológia”-t —, valamint több kisebb tanulmányt írtak, amelyekben Hegel és követői „abszolút idealizmusának” misztikája ellen könyörtelen harcot vívtak, azt leleplezték és nevetségessé tették. És Lenin a hegeli filozófia reakciós vonásait a következő szavakkal jellemezte: „A misztikus-idealista-spiritualista Hegel (mint korunk minden kincstári papi-idealista filozófiája) magasztalja a miszticizmust és idealizmust a filozófia történetében.”<sup>72</sup> Hegel filozófiájának természetesen vannak irracionalista-ellenes és vallásellenes vonásai is. De a hegeli filozófia ezen mozzanatainak oka nem a hegeli idealizmusban rejlik, hanem idealizmusa *ellenére* van benne a filozófiában. A lukácsi koncepció nagy hibája viszont abban rejlik, hogy nála a hegeli filozófia pozitív vonásai mint a hegeli objektív idealizmus immanens tulajdonságai jelentkeznek és hogy a hegeli filozófia irracionalista és vallásos oldalát csak formálisan tárgyalja, de az elméleti taglalásban nem veszi tekintetbe. Lukács György elvileg elismeri ugyan, hogy a miszticizmus és az irracionálisizmus „benne rejlik minden következetes idealizmusban”.<sup>73</sup> Azonban ő ezt a tézist egyrészt csak a következetes idealizmusra kívánja alkalmazni,

<sup>71</sup> (Die heilige Familie 201. o.)

<sup>72</sup> (Filoz. Füzetek. 270. o.)

<sup>73</sup> (179. o.)

nem pedig minden idealizmusra, másrészt elvileg nem megy bele az idealizmus és irracionalizmus viszonyának tárgyalásába. Az objektív idealizmusban általában, a hegeli objektív idealizmusban különösen csak következetlenséget, ingadozást és véletlenséget lát, nem pedig az idealizmus és az irracionalista misztika közötti szükségszerű, szerves kapcsolatot. Hozzáteszi ugyan, hogy „alig van reakciós filozófia bizonyos irracionalista beütés nélkül”,<sup>74</sup> ezzel azonban számára az egész probléma elméletileg el van intézve. Ez nem meglepő, hiszen Lukács számára az idealizmuson belüli irracionalizmus olyasvalami, ami kívülről hatol be [Einschlag!] a „normális” idealizmusba, de gyökerei nem magában az idealizmus lényegében rejlenek. Minthogy Hegel Lukács szerint nem a következetes idealisták közé tartozik, Hegel nála egyértelműen mint az irracionalizmus leküzdője jelenik meg. Pl. Hegel harca Schelling ellen Lukács számára egyszerűen a dialektika harca az irracionalizmus ellen. Azt mondja: „Ezzel megvívta az első nagy csatát az objektív-idealiztikus dialektika és az irracionalizmus között.”<sup>75</sup> Hegel és Schelling harca eszerint nem az idealizmus két irányzata között folyó harc. Ellenkezőleg: Hegel idealista dialektikája mint minden irracionalizmus halálos ellensége lép fel, mert Lukács véleménye szerint a hegeli dialektikus módszer „sem a természetben, sem a történelemben nem hagy teret nyitva valami transzcendens számára”.<sup>76</sup> Ez azonban nem áll. A hegeli dialektika legalábbis a fogalmi misztikát megengedi, hiszen a hegeli filozófia maga is fogalmi misztika. Ha Lukácsnak igaza lenne, akkor joggal kérdehetné az ember, vajon miért kellett Marxnak és Engelsnek az ifjúhegeliánusok elleni harcban leküzdenie a hegeli dialektika misztikáját. Lenin is egészen más véleményen volt, mint Lukács. Arról beszél, hogy a hegeli logikát meg kell tisztítani az eszmék misztikájától, amelyet ő úgy jellemez, mint a fogalmak istenítését.<sup>77</sup>

Egy másik probléma a modern irracionalizmus állásfoglalása a hegeli filozófiával kapcsolatban. Lukács beszél arról, hogy a hegeli filozófia gyengéit a modern irracionalizmus kihasználja, de nem vezeti vissza ezeket a gyenge pontokat a hegeli filozófiában magában meglevő irracionalizmusra. Hegelt a modern irracionalisták javarészt meghamisítják, de mindennek ellenére azért kapaszkodhatnak bele Hegelbe, mert filozófiájában irracionalista vonások vannak. Egy ilyen jellegű értékelésből semmi nem található Lukácsnál.

Nézzük meg néhány tipikus példán, hogyan tünteti el, illetőleg hogyan próbálja megkerülni Lukács Hegel misztikáját, irracionalizmusát. Így pl. az irracionális kifejezés helyett Hegellel kapcsolatban mindig a misztika szót használja. De sehol nem mondja meg, hogy miféle „döntő” különbség van misztika és irracionalizmus között. Hogy Hegelnek az irracionalizmushoz valóságos viszonyát könnyebben elkendőzhesse, Lukács a következőt állítja: „Magában a klasszikus német filozófiában Hegel az „irracionális” szót csupán matematikai értelemben használja, s az itt tárgyalt filozófiai irányokat bírálva »közvetlen tudásról» beszélt.”<sup>78</sup> Az első megállapítás egyáltalán nem felel meg a valóságnak. Ez az állítás a legkönnyebben cáfolható. Nyissuk fel egyszerűen a hegeli „Logika” második részét ahol a következőt olvashatjuk:

<sup>74</sup> (5. o.) ~

<sup>75</sup> (129. o.)

<sup>76</sup> (143. o.)

<sup>77</sup> (Lenin: Filozófiai Füzetek. 254., 240., 152—53., 158.)

<sup>78</sup> (74. o.)

„A logika közönséges tárgyalásában a fogalmak többféle *felosztása és faja* fordul elő. Itt mindjárt szembeötlik az a következetlenség, hogy a fajokat így vezetik be: a mennyiség, minőség stb. szerint a következő fogalmak *vannak*. *Vannak*: ebben csak az a jogosultság fejeződik ki, hogy *találunk* ilyen fajokat s hogy ezek a *tapasztalat* szerint mutatkoznak. Ilyen módon *tapasztalati logikát* kapnak — különös tudományt, a *racionalisnak irracionális* megismerését. A logika . . . megengedi magának, hogy ő maga az ellenkezőjét tegye annak, amit szabályként előírt, hogy a fogalmakat le kell vezetni és a tudományos tételeket . . . be kell bizonyítani.”<sup>79</sup> E szavakból világosan kiderül, hogy Hegel itt az „irracionális” kifejezést nem matematikai értelemben használja. Hegel számára minden irracionális, amit logikailag, racionálisan nem alapoznak meg és csak tapasztalatilag van adva, bizonyítékok nélkül állítják. Ezen szűkebb értelemben a vallásos hitet érti, mint egy tipikusan meg nem alapozott és nem bebizonyított ismeretet.

Miért akarja Lukács György ezt a hegeli helyet elhallgatni? Mert ebből az idézetből mindjárt kiderül, hogy Hegel számára az irracionális nem valami *észellenest* vagy értelmetlent jelent, hanem csak valami még „be nem bizonyítottat”. Hegel szerint az irracionális tehát az észnek nem antagonisztikus ellensége, hanem csak — a dialektikus logikához viszonyítva — a megismerésnek egy alacsonyabb formája.

Nem mehetünk itt bele az irracionális ezen hegeli definíciójának kritikájába. Annyit mégis meg kell állapítani, hogy az irracionális ilyen hegeli szemlélete szervesen hozzátartozik a mélyen idealista hegeli racionalizmushoz. Ami az ún. „közvetlen tudást” illeti, Lukács erről a következőket mondja: „Hegel, aki az életfilozófiát csak még kevésbé kifejtett formában mint a «közvetlen tudás» tanát élte meg, erről prófétikusan azt mondja: «Abból, hogy a *közvetlen tudást* tartják az igazság kritériumának . . . következik, hogy minden babonát és bálványimádást igazságnak nyilvánítanak s hogy az akaratnak legjogtalanabb és legerkölcstelenebb tartalma igazolást nyer . . . A természetes vágyak és hajlamok maguktól a tudatba helyezik érdekeiket, az erkölcstelen célok egészen közvetlenül találhatók meg benne”».<sup>80</sup> Ezzel az idézettel Lukács mintegy a hegeli racionalizmus és az irracionális közti antagonizmust ellentétet akarja szemléltetni és bizonyítani. Lukács szerint Hegel fenti szavaival állítólag már az irracionalista életfilozófia ellen fordul. A valóságban Hegel itt a „közvetlen tudás” fogalmát nem korlátozza az irracionalista életfilozófiára, hanem tágabb értelemben fogja fel, amennyiben beleérti a vallást is. Ha Hegel ebben az összefüggésben Jakobiról beszél, akkor róla mint a pusztai vallásos hit képviselőjéről és nem mint külön az irracionalista életfilozófia képviselőjéről beszél. Hogy Hegel a „közvetlen tudás” és a vallásos hit között semmi lényeges különbséget nem tett, egyértelműen következik az Enciklopédia és a Logika minden idevonatkozó helyéből. Egy idevonatkozó idézet: „Ha a megismerés különböző formáit összehasonlítjuk egymással, az első forma, a közvetlen tudás . . . Ehhez a formához tartozik mindaz, amit erkölcsi tekintetben ártatlanságnak neveznek, azután a vallásos érzés, elfogulatlan bizalom, szeretet, hűség és természetes hit.”<sup>81</sup>

<sup>79</sup> (Hegel: A logika tudománya. II. rész. Akadémiai Kiadó, Bp. 1957. 220. o.)

<sup>80</sup> (435. o.)

<sup>81</sup> (Enciklopédia. I. k. 67. o. L. még ugyanott 118., 119., 120. o. és A logika tudománya II. rész. 92—93. o.)

Mi volt már most Hegel viszonya a „közvetlen tudáshoz”? Az, hogy Hegel a közvetlen tudást nem a racionalizmus antagónisztikus ellenlábásának, hanem a megismerés egy alacsonyabb fokának tekintette. „A filozófiának a legkevésbé juthat eszébe — mondja Hegel —, hogy a közvetlen tudás e tételeinek ellent akarjon mondani; sőt szerencsét kívánhatna magának, hogy ezek az ő régi tételei . . .”<sup>82</sup> Hegel mind a vallásos hitet, mind a közvetlen tudást a gondolatnak az objektivitáshoz való első álláspontjába sorolja be, mégpedig mint a megismerés alacsonyabb fokozatát, mint szemléleti fokozatot, természetes evidenciát, amely csak tényeket állít, anélkül, hogy azokat bebizonyítaná és ellentéteiket felmutatná. Hegel tehát nem veti el a hitet vagy a „közvetlen tudást”, hanem csak kétségbevonja azt, hogy a hit a megismerés legmagasabb foka lenne. A megismerés legmagasabb foka Hegelnél a spekulatív fok. Ezek után nem nehéz megérteni, hogy Hegelnek az irracionális elleni harca korlátozott volt, és nem látszik indokoltnak, hogy a hegeli dialektika és az irracionális közötti abszolút ellentétéről beszéljünk.

Hasonlóképpen érdemes megvizsgálni, hogy hogyan kell megítélni az objektív idealizmusnak a külvilághoz való viszonyát. Ebben a kérdésben Lukács véleményét már megismertük. Nála e tekintetben semmi lényeges különbség nincsen az objektív idealizmus és a materializmus felfogása között. Nála nagyjában az egészében semmi különbség nincs az objektivitás hegeli és marxi fogalma között. Lehet és kell hangsúlyozni, hogy az objektív idealizmus a külvilág létezését bizonyos mértékben és bizonyos értelemben elismeri. Ha azonban valaki ebből arra következtet, hogy az objektív idealizmus a materializmussal közelebbi rokonságban van, mint a szubjektív idealizmussal, akkor ezzel feladja a filozófia két nagy alapvető irányzatáról szóló marxista tanítást. Ez a tendencia Lukácsnál gyakorta és szembetűnően mutatkozik.

De mit mond ezzel kapcsolatban Hegel és mit mondanak a marxizmus klasszikusai? „A szellem fölemelkedésének értelme az — mondja Hegel —, hogy a világnak van ugyan léte, de ez csak látszat, nem az igazi lét, nem abszolút igazság; ez épp ama jelenségen túl csakis Istenben van, egyedül Isten az igazi lét.”<sup>83</sup> Marx és Engels a legélesebben bírálták és nevetségessé tették a hegeli filozófia rossz értelemben vett absztraktságát és alaptalan spekulációját.<sup>84</sup> Marx és Engels ismételten hangsúlyozták, hogy Hegel és a spekulatív idealizmus általában „az érzékelhető valódi világot” eszmei világgá változtatta át, hogy Hegel számára az abszolút szellem és az öntudat az egyetlen realitás. Semmi kétséget sem hagytak aziránt, hogy a *hegeli objektív idealizmus a külvilág felfogásában is közelebb áll a szubjektív idealizmushoz, mint a materializmushoz*. Hegel számára az objektív reális külvilág, az anyagi világ éppúgy „semmis” mint Pláton vagy Aquinói Tamás számára. Az anyag maga nem mozog és nem fejlődik. Az anyag csak mozdulatlan és tehetetlen nyersanyag, amelyet az abszolút szellem felhasznál, gyúr és formál, vagyis a természetnek az idealista Hegelnél tulajdonképpen nincs története. Hogy mi az anyag, ebbe Hegel egyáltalán nem megy bele. Az anyag a hegeli idealizmusban csak akadály, csak ballasztja a szellemnek. Marx és Engels világosan fejezik ezt ki, amikor azt mondják, hogy Hegel számára a valódi mozgás nem más, mint az öntudat ideális, minden anyagtól mentes mozgása. Ha Hegel magát

<sup>82</sup> (Enciklopédia. I. 120. o.)

<sup>83</sup> (Enciklopédia I. 105. o.)

<sup>84</sup> (Die heilige Familie 141—142. o.)

objektívnek nevezi, objektív idealizmusát ez éppoly kevésbé teszi materialistává, mint ahogy Kant apriori kategóriái nem válnak azáltal objektívvé, hogy Kant azokat objektíveknek tartja. A „Szent családban” Marx és Engels rámutatnak arra, hogy „az abszolút idealizmus” számára a valóságban csak kategóriák léteznek és minden emberi tevékenységet ezekre a kategóriákra redukálnak. Az abszolút idealizmus a maga gondolati alkotásait mindennek tartja, de a munkást, „az egyest” semminek. Marx kigúnyolja a hegeli idealista spekulációt, amely teljesen absztrahál a valóságtól és azután csodálkozik, hogy mennyire absztraktak az emberi fogalmak. Az abszolút idealizmus száraz absztrakcióiban eltűnnek a reális problémák. Az abszolút idealizmus a végsőkéig leegyszerűsíti az életet, amennyiben mindent néhány kigondolt kategóriára akar visszavezetni. Marx és Engels a következőképpen foglalják össze ennek az abszolút idealista filozófiának a reális hatását: „A reális humanizmusnak nincs Németországban veszedelmesebb ellensége, mint a spiritualizmus vagyis a spekulatív idealizmus, amely a valóságos egyéni ember helyére az „öntudatot” vagy a „lelket” állítja... Ami ellen a Bauer-féle kritikában harcolunk, az éppen a magát karikatúráként reprodukáló spekuláció.”<sup>85</sup> „A kritika... Vénasszony... és az is marad — az elfonnyadt és előzvegyült hegeli filozófia, aki a legvisszataszítóbb absztrakcióvá aszott testét festi és cicomázza, s kérő után kacsingat Németország-szerte.”<sup>86</sup> Lenin is rámutat arra, hogy a hegeli abszolút idealizmus az emberen és az emberiségen kívüli létezés kérdését elsikkasztja.<sup>87</sup>

Most néhány szót a hegeli idealista ismeretelmélet fogvatékokosságairól. Hegelnél a valóság megismerhető. De mi nála a valóság? A valóság Hegel számára nem az anyag, hanem a fogalom. Az anyag megismerhetőségének lehetőségével Hegel egyáltalán nem foglalkozik. A vallás istene megismerhetetlen, de Hegel abszolút szelleme épp annyira kérdőjel marad, mint az istenfogalom. Nagyjában és egészében Hegelnél a valóság megismerése nem a valóság visszatükröződése az emberi tudatban; a világ megismerését Hegel a panlogista misztikával alapozza meg. Lukács György maga elismeri: „...Schelling és Hegel objektív idealizmusában minden ismeretelméleti tisztázást az azonos szubjektum-objektum mítosza helyettesít”.<sup>88</sup> Ezért teljesen érthetetlen marad, hogy hogyan beszélhet Lukács Hegelnél — egy másik helyen — „az ész mindent átfogó és minden mélységet megragadó működéséről”. Marx és Engels hangsúlyozzák, hogy pusztán az absztrahálással nem lehet eljutni meghatározások különös gazdagságához.<sup>89</sup>

Lukács könyvének egyik főhibája az, hogy az objektív és szubjektív idealizmus közti különbséget abszolutizálja. Az objektív és szubjektív idealizmus Lukácsnál úgy lépnek fel, mint két idegen, egymást gyűlölő személy, akik azonban hirtelen ismét együttthaladnak és egymással „eklektikusan” összekeverednek.

De a kettő egyesülése, keveredése Lukácsnál tulajdonképpen mégis csak véletlen és külsődleges marad. A két idealista áramlat megítélésénél látnunk kell azonban azt, hogy sem tiszta objektív, sem tiszta szubjektív idealizmus nincsen. Az előbbi vagy az utóbbi irányzat egyes képviselőinél állandóan keve-

<sup>85</sup> (Die heilige Familie 101. o.)

<sup>86</sup> (I. m. 116. o.)

<sup>87</sup> (Filozófiai Füzetek. 273. o.)

<sup>88</sup> (113. o.)

<sup>89</sup> (Die Heilige Familie. 165. o.)



rednek mindkét irányzat elemei. Ez nem véletlen, hanem a két irányzat elvi azonosságán alapul. Lukács azonban folyton olyan értelemben beszél az objektív idealizmusról, mintha az a külvilág objektív létezését éppúgy elismerné, mint a materializmus, csak az előbbi bizonyos vonatkozásokban következetlen, idealista „korlátai” vannak. Valójában pedig az objektív idealizmus a külvilágot *szükségszerűen csak bizonyos vonatkozásokban ismeri el*, míg azontúl az objektív külvilág létezését tagadja és harcol ellene. A szubjektív idealizmus általában tagadja a külvilágot, mégis kénytelen bizonyos mértékben valami objektívet elismerni. Berkeley, a következetes szubjektív idealista ehhez a típushoz tartozik. Lukács megemlíti például, hogy az újkantianizmus — szubjektivizmusa ellenére — a vallásnak a filozófiai világképben helyet biztosított. De hát miért? Mert a szubjektív idealizmus sohasem lehet *tiszta* szubjektív idealizmus. A modern szubjektivisták is mind nagyobb mértékben veszik fel magukban a vallás elemeit. Másrészt nincs vallás, amelyben csak a személyes „objektív” isten irracionizmusa lenne meg. Minden hitnek szükség-szerűen van szubjektív oldala is, egy vallás sem létezhet az irracionizmus bizonyos szubjektív vonásai nélkül. A személyes „objektív” isten fogalma és a szubjektív irracionizmus bizonyos formál-logikai vonatkozásokban ellentmondanak egymásnak, más vonatkozásban nemcsak hogy összeegyeztethetők, de szükségszerűen feltételezik és kiegészítik egymást. Lukács György azonban ezt nem látja. Számára mindez következetlenség, eklekticizmus. Ez azzal van összefüggésben, hogy Lukács számára ez a kérdés csak formális-logikai kérdés és nem dialektikus-logikai probléma. Ez ismételten nyilvánvalóvá válik akkor, amikor rátér az egyes filozófusokra.

Dilthey pl. átlépi az élmény szubjektív határait és az objektív szellem-hez jut el. Lukács szerint ez csak Dilthey következetlensége. Hangsúlyozza, hogy ez itt egy „nehézség, egy antinómia”.<sup>90</sup> Jasperst tárgyalva Lukács a következőket mondja: „Így védelmezi pl. alkalmilag az egyházat, mint a »mindenkor létrejövő szabadság létfeltételét».”<sup>91</sup> Lukács Jaspersnek ezt a magatartását csak alkalminak, csak véletlennek tartja, de nem látja, hogy Jaspersnak ez a magatartása alapján véve egész rendszerének szerves alkotórésze. Lukács szerint Jaspers az „abszolút eszmével”, a „vallásos ateiz-mussal” szemben következetlenül viselkedik. Hogy jön Jaspers ahhoz, aki egy nihilista, hogy az egyházat, egy objektív szervezetet védelmezzon, amikor egyébként minden más szervezetet megtagad? Simmel kijelentésében, hogy „a vallás az ő szubsztancialitásából, transzcendentális tartalmakhoz való kötöttségéből magának az életnek és minden tartalmának funkciójává, belső formájává fejlődik vissza, vagy fejlődik tovább” — Lukács nem lát mást, mint a vallás szubjektívalását, „újkantiánus tendenciát”.<sup>92</sup> Abban viszont, hogy Simmel „a vallás és metafizika számára olyan öntörvényszerű függetlenséget akar kivívni, amelyre a l'art pour l'art irány a művészetben törekedett”,<sup>93</sup> — Lukács megint csak Simmel egyik következetlenségét látja. Lukács a Simmeltől vett idézetet egyáltalán nem helyesen és nem elég mélyen értelmezi. Arról van itt szó, hogy Simmel — mint sok más idealista — a külső vallásosságról a belsőre teszi át a hangsúlyt és ehhez természetesen az idealista filozófia,

<sup>90</sup> (345—346., 364. o.)

<sup>91</sup> (419. o.)

<sup>92</sup> (359—360. o.)

<sup>93</sup> (358. o.)

köztük az újkantianizmus „vívmányait” is fel szeretné használni. Ez azonban semmi esetre sem jelenti a vallás kiüresítését, hanem annak elmélyülését. Másrészt Simmelnél nem egyszerűen a magasabb eszmék különböző területeinek izolálásáról van szó, hanem éppen a magasabb értékekről szóló régi metafizikának az elmélyítéséről és újjáélesztéséről. Ez azonban nem egyéb, mint objektív idealizmus. Ha azonban ebben a folyamatban egyszerűen csak „következetlenséget” látunk és nem ismerjük fel, hogy ez az idealizmus „elmélyítésének” kísérlete, akkor ezeket az ideológiákat nem helyesen értékeljük. Figyelmen kívül hagyjuk ezek legfontosabb problémáit.

Fontos azt is megvizsgálni, hogy Lukács hogyan tárgyalja „Az ész trónfosztása” c. művében a materialista filozófusokat. A materializmus mindig a legracionálisabb filozófia volt és ma különösen az. Ennek megfelelően a racionalizmus és irracionalizmus harcának ábrázolásánál a materialistákkal elsőrendű, sőt első helyen kell foglalkozni. Lukácsnál ez nem így van. A Marx előtti materializmus Lukács szerint semmi szerepet nem játszott a dialektikus kategóriák kidolgozásában. Spinozát, a nagy dialektikust, Helvetiust, Feuerbachot, aki a hegeli metafizika ellen harcolt, Lukács egyáltalán nem tárgyalja, sőt alig említi meg. Róluk csak mint következtelen gondolkodókról beszél, akiknek gyengéit az irracionalisták kihasználták. Így a Marx előtti filozófia legracionálisabb gondolkodói Lukácsnál kimondatlanul az irracionalizmus oldalára kerülnek.

Itt Lukácsnál a legnagyobb zavar uralkodik. Az a főhiba, hogy Lukács hozzálátott az irracionalizmus kritikájához, anélkül, hogy az ehhez szükséges alapfogalmakat tisztázta volna. Lukács György sohasem tisztázott maga előtt, olyan alapvető elméleti kérdéseket, mint a materializmusnak a dialektikához az idealizmusnak a metafizikához, a racionalizmusnak a materializmushoz, az idealizmusnak az irracionalizmushoz való viszonyát. A dialektika és metafizika ellentéte nem azonos a filozófia alapkérdésével és az idealizmus és materializmus harca nem azonos a racionalizmus és irracionalizmus harcával. De ezek a fogalmak a filozófia alapkérdésével szorosan összefüggnek. Ezt az összefüggést azonban Lukács elvileg egyáltalán nem világítja meg, hanem egyszerűen mellőzi. Mélyedjünk bele jobban ebbe a kérdésbe.

A racionalizmus idealizmus és materializmus keveréke. De egyébként elsősorban a materialisták azok, akik a következetes racionalizmust képviselik és következetesen végig viszik azt az elvet, hogy mindent az ész ítélőszéke elé kell állítani. Az idealisták közül azok képviselik a racionalizmust, akiknek filozófiai rendszere vagy tudománya a legtöbb materialista elemet tartalmazza, mint pl. Aristoteles, Descartes, Leibniz, Hegel. Tegyük fel, hogy a filozófia alapproblémája nem a materializmus és idealizmus harca, hanem a racionalizmusnak az irracionalizmussal folytatott harca, még akkor is az, ahogyan Lukács a materialisták szerepét értékeli a dialektika kidolgozásában, alapjában helytelen. Még ha abból is indulnánk ki, hogy a filozófia alapkérdése a dialektika és a metafizika közötti harc, még akkor is az a mód, ahogyan Lukács ezt a kérdést tárgyalja, nagyon egyoldalú és hamis.

Lukács a metafizika fogalmát sohasem tisztázta teljesen. Számára a metafizikának csak a hegeli felfogása létezik, mely szerint elsősorban a materialisták számítanak metafizikusoknak. Lukács számára a metafizika régi és új fogalma két teljesen különböző fogalom, amelyeknek a legcsekélyebb közülük sincsen egymáshoz. Ez a felfogás azonban alapjában hamis. A metafizika régi fogalma nemcsak benne foglaltatik az új fogalomban, hanem a régi fogalom

általában a metafizika alapformáját képviseli. *A metafizika régi fogalma a legmetafizikusabb metafizika, amely egyáltalán lehetséges. Lehet még valami metafizikusabb, mint a mozdulatlan és változatlan istenség a hozzátartozó és változatlan örök paradicsommal*, vagy van-e még valami metafizikusabb, mint a platóni metafizika mozdulatlan ideavilága? stb. Ilyen vonatkozásban a hegeli idealizmus nem kivétel. A hegeli rendszer kiindulópontja a tiszta mozdulatlan „lét”. Itt egészen egyre megy, vajon a mozdulatlan létet vagy a mozdulatlan, még nem aktivizálódott abszolút szellemet tekintjük a hegeli filozófia kezdetének. A mozdulatlan lét a hegeli idealizmus tulajdonképpeni magja, s ennek folytán a hegeli idealizmus a metafizika iskolapéldája. Lenin is fontosnak tartja, hogy a hegeli rendszernek erre a pontjára ráirányítsa a figyelmet. Azt mondja: „Hegel, a dialektika híve, nem tudta megérteni az anyagtól a mozgáshoz, az anyagtól a tudathoz való dialektikus átmenetet, különösen az utóbbit. Marx kijavította a misztikusnak ezt a hibáját (vagy gyengeségét).”<sup>94</sup>

Érdemes megvizsgálni, hogyan tárgyalja ezt a kérdést Lukács. Először Trendelenburg kritikáját idézi: „A tiszta lét önmagával azonos, nyugalom: a semmi — az önmagával azonos — ugyancsak nyugalom. Hogyan eredhet két nyugvó képzet egységből a mozgalmas levés? ... a gondolkodás ... a mozgást becsúsztatja hallgatólággá ...” Ehhez a teljesen helytálló kritikához Lukács a következőket fűzi hozzá: „Itt tisztán látszólag érinti a hegeli rendszer döntő ismeretelméleti kérdését ...”<sup>95</sup> De mióta ismeretelméleti probléma az anyag objektív mozgásának problémája? Ez elsősorban a filozófiai materializmus és az objektív dialektika kérdése. A mondat második részében azonban Lukács azt mondja, hogy itt érthetően nyilvánvalóvá válik a hegeli rendszer központi *idealista* gyengesége. Lukács itt elkerüli a „metafizikus” kifejezést, mert a hegeli rendszer ezen gyengesége egyaránt idealista és metafizikus természetű. Ehhez hasonlóan kerül el az egész könyvben Hegel tárgyalásakor a „metafizikus” kifejezést. A materialistáknál ellenben meglehetősen gyakran használja a „metafizikus” szót.

A Marx előtti materializmus, még ha oly metafizikus is volt, mégis ez a metafizikus materializmus mindig elkeseredett harcot folytatott az idealizmus metafizikája ellen. Ebben az értelemben a Marx előtti materializmus mindig antimetafizikus volt. A metafizika tulajdonképpeni hordozója a filozófiatörténet során általában mindig elsősorban az idealizmus volt és a materializmus csak másodsorban. A metafizika régi és új fogalma közti szerves összefüggést, az idealizmus és metafizika, a materializmus és dialektika szerves kapcsolatának kérdését külön tanulmányban kívánom kifejteni. Most csak annyit: a materializmus metafizikája a filozófiatörténet során csak kivételesen tartalmazott irracionalista vonásokat, ezzel szemben az idealista metafizikában kivétel nélkül mindig volt valami irracionális. A metafizikára általában jellemző, hogy a mozgás forrását a valóságos összefüggésen kívül keresi. E tekintetben a materialista metafizika nem különbözik az idealista metafizikától. De az idealista metafizika ezt a külső forrást misztifikálja, míg a materialista metafizika kísérletet tesz arra, hogy azt valami anyagiként magyarázza.

Lukács a materialista és idealista metafizikát megkülönböztetés nélkül tárgyalja. Nála — ahogy még néhányszor látni fogjuk — nem a létnek a

<sup>94</sup> (Filozófiai Füzetek. 272. o.)

<sup>95</sup> (203—204. o.)

tudathoz való viszonya a filozófia alapkérdése, hanem a dialektikának a metafizikához való viszonya. Nála nem a materializmus vagy idealizmus határozza meg elsősorban a dialektikus vagy metafizikus magatartást, hanem megfordítva: a dialektikához való viszony határozza meg a filozófia materialista vagy idealista jellegét, valamint a racionalista vagy irracionalista álláspontot. A metafizikus — Lukács véleménye szerint — már eleve idealistává és irracionalistává válik, a dialektikus pedig született racionalista és materialista, vagy legalábbis materialistajelölt. Így egyszerűsíti le (torzítja el) Lukács a filozófia alapvető kérdéseit. Vegyünk két idevonatkozó példát. Lukács kimutatja, hogy Kierkegaard tagadja a dialektikus elveket, és ebből a következő következtetést vonja le: „Tehát világosan látható, milyen szigorú szükségszerűséggel visz irracionalizmusba a dialektikus elveknek . . . tagadása, ha következetesen végiggondolják ezt a tagadást . . .”<sup>96</sup> Elméletileg ez általában helyes. De nem azért, mert a metafizika állítólag meghatározza az idealista vagy irracionalista irányzatot, hanem mert a metafizika elvileg szorosan az idealizmushoz tartozik, annak ellenére, hogy materialista filozófusnál is előfordul. Vajon Kierkegaard azért jutott el az irracionalizmushoz, mert a dialektika következetes ellenzője, vagy éppen megfordítva? A helyzet az utóbbi. Kierkegaard teológus volt és fanatikus misztikus. Következetesen tagadta a dialektikus elveket, mert mind a dialektikát, mind a materialista elemeket már *eleve* azért tagadja meg Hegelnél, hogy az irracionalizmust és vallásának idealizmusát igazolja. Nem azért lett irracionalista, mert metafizikus volt, hanem azért lett következetes metafizikus, mert eleve idealista és irracionalista volt. Végso soron idealizmusa és irracionalizmusa határozta meg antidialektikus magatartását.

Mint ahogy Kierkegaardról, ugyanúgy alkotott Lukács véleményt Franz Baederről is: „Itt — mondja — sokkal világosabban látható, mint a fiatal Schellingnél, hogy a mechanisztikus természetfelfogásnak nyilvánvalóvá lett ellentmondásossága, mely a német természetfilozófia haladó képviselőinél (pl. Okennél) mindinkább a dialektika felé veszi útját, hogyan csap át reakciós irracionalizmusba.” (133. o.) Itt is feltételezi Lukács, hogy a mechanikus felfogás már eleve egy reakciós irracionalizmushoz kell, hogy vezessen. Schellinggel kapcsolatban nem esik ebbe a hibába. Itt világosan megmutatja, hogy mikor kezdődik el az idősebb Schellingnél a dialektika tagadása. Megmutatja, hogy Schelling előbb visszatér az orthodox vallásossághoz és utána filozófiáját ennek szolgálatába állítja.<sup>97</sup>

Már említettük, hogy Lukács számára nem létezik a metafizika régi idealista fogalma. Lukács ideológiai zűrzavarának részben ez az oka. Mennyire világos ezzel szemben e tekintetben a marxizmus-leninizmus klasszikusainak a felfogása. Engels a „Ludwig Feuerbach”-ban a metafizika új fogalmát állítja a középpontba, mert ő *nem a metafizikát bírálja általában, hanem a Marx előtti materializmus metafizikáját*. Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor az a benyomás alakulhat ki, mintha a filozófiatörténetben a materializmus lenne a metafizika fő hordozója. Marx és Engels sohasem hagyták figyelmen kívül a metafizika régi fogalmát. Ha általában beszéltek metafizikáról, akkor ebbe mindig beleértették a metafizika régi fogalmát is. Néhány helyet szeretnék itt „A szent család”-ból idézni. Látni fogjuk, hogy a marxi felfogásban

<sup>96</sup> (207. o.)

<sup>97</sup> (138—139. o.)

a materialisták sohasem jelennek meg úgy, mint a metafizika fő hordozói: „... a XVIII. század francia felvilágosodása és nevezetesen a *francia materializmus* nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, kimondott* harc a XVII. század *metafizikája és minden metafizika*, kivált a *Descartes, Malebranche, Spinoza és Leibniz* metafizikája ellen. A *filozófiát* szembeállították a *metafizikával*, mint ahogy *Feuerbach Hegel* elleni első határozott fellépésekor a *megrészegült spekulációval* szembeállította a *józan filozófiát*.”<sup>98</sup> „A mechanikus francia materializmus Descartes *fizikájához* csatlakozott metafizikájával ellentétben. Tanítványai hivatásos *antimetafizikusok* voltak, tudniillik *fizikusok*.”<sup>99</sup> „A XVII. század *metafizikájának*, amelyet Franciaországban kivált Descartes képviselt, születése órájától kezdve megvolt az *antagonistája a materializmusban*. Személyileg Descartes-tal szemben *Gassendinek*, az *epikureus* materializmus felújítójának alakjában lépett fel. A francia és az angol materializmus mindig benső kapcsolatban maradt *Démokritos-szal és Epikuros-szal*. A descartes-i metafizikának másik ellentéte volt *Hobbes angol* materialista.”<sup>100</sup> „A XVII. század *metafizikája*, amelyet a francia felvilágosodás és nevezetesen a XVIII. század *francia materializmusa* elüldözött, *győzelmes és tartalmas restaurációját* élte meg a XIX. század *német filozófiájában* és nevezetesen a *spekulatív német* filozófiában. Miután Hegel ezt a metafizikát zseniális módon minden addigi metafizikával és a német idealizmussal egyesítette és metafizikai egyetemes birodalmat alapított, a teológia elleni támadásnak ismét, mint a XVIII. században, a *spekulatív metafizika és minden metafizika* elleni támadás felelt meg. A metafizika örökre vereséget fog szenvedni a *materializmustól* ... ”<sup>101</sup> „Fizikájában Descartes az *anyagnak* magateremtő erőt tulajdonított és a *mechanikai* mozgást az anyag életaktusának fogta fel. *Fizikáját* teljesen elválasztotta *metafizikájától*. Fizikáján belül az anyag az egyetlen *szubsztancia*, a lét és a megismerés egyetlen alapja.”<sup>102</sup> „Csak *Feuerbach*, aki a *hegeli állásponton* levő *Hegelt* teljesítette ki és kritizálta azáltal, hogy a metafizikus *abszolút* szellemet feloldotta *a természet alapján álló valóságos emberré*, teljesítette ki a *vallás kritikáját* azáltal, hogy egyszersmind felvázolta a nagy és mesteri *alaponásokat* a *hegeli spekuláció* és következésképpen *minden metafizika kritikájához*”.<sup>103</sup>

Marx és Engels ezen fejtegetéseiben Hegel mint a spekulatív metafizika legfőbb képviselője és a „metafizikus” Feuerbach mint olyan filozófus jelenik meg, akinek jelentős része volt a metafizika kritikájában. Amennyiben Feuerbach a hegeli idealizmus vallásos-teológiai jellegét, s ezzel minden idealizmus vallásos-teológiai jellegét feltárta, ezzel hallatlanul nagy mértékben járult hozzá a dialektika fejlődéséhez. Ezzel az osztálytársadalom felépítményén belül feltárta az egyik legfontosabb dialektikus összefüggést. A fenti idézetek nem szándékoznak az ideológiai érveket helyettesíteni, hanem csupán azt akarják szemléltetni, hogy a legfontosabb kategóriák sokkal bonyolultabb

<sup>98</sup> (Die heilige Familie 253—54.)

<sup>99</sup> (Uo. 254. o.)

<sup>100</sup> (255. o.)

<sup>101</sup> (253—54. o.)

<sup>102</sup> (I. m. 254. o.)

<sup>103</sup> (272. o.)

összefüggésben vannak egymással, mint ahogy ezt a lukácsi koncepció kifejti. Egyébként a régi és új metafizika viszonyának problémájára még külön tanulmányban kell visszatérni.

A Marx előtti materialistákat és a materializmust általában Lukács más vonatkozásokban is többszörösen megfosztja érdemeiktől az objektív idealizmus és az idealista racionalizmus javára. Lukács gyakran olyan érdemeiket ír az objektív idealizmus javára, amelyek a valóságban a materializmust illetik meg. A materializmus érdemeit lekisbbiti és részben agyonhallgatja. Így pl. Lukács a 409. lapon arról beszél, hogy az irracionalista életfilozófia legélesebb támadásait „a racionalizmus időfogalma ellen intézte”. De mióta a racionalizmus érdeme az objektív idő és térfogalom? Az objektív időfogalom a materializmus és a materialista természettudomány nagy vívmánya. S ezen semmit sem változtat az a körülmény, hogy azok a matematikusok, akik e fogalom kidolgozásában részt vettek, más vonatkozásban objektív idealisták vagy racionalisták voltak. Az objektív időfogalom kidolgozása esetében a materializmus talaján állottak.

A 172. lapon azt halljuk Lukácstól, hogy a „progresszív idealista panteisták” a vallást akaratlanul destruálják. Lukács itt újra összekeveri az objektív idealizmust a materializmussal. A progresszív idealisztikus panteisták (Hegel) bizonyos mértékig ténylegesen destruálják a vallást. Ez azonban nem panteizmusukra, nem is objektív idealizmusukra, hanem filozófiájuk materialista tartalmára vezethető vissza. Ugyanezt mondhatjuk az idealista történeti orientációjú dialektikáról. Ha a dialektika történeti, azaz, ha a *valóságos* történeti folyamatokat helyesen tükrözi vissza, akkor egyben materialista is. Ha azonban ez a dialektika tartalmilag — és nem formailag — idealista, akkor már misztika és éppen ezáltal nem történeti. Abban a mértékben, amelyben a hegeli dialektika valóban történeti, materialista is, amennyiben idealista, nem történeti, hanem misztikus.

Az objektív idealizmus lukácsi túlértékelésére vonatkozólag kirívó példát találunk Schelling tárgyalásánál. Lukács azt állítja, hogy Schelling számára a dialektika, a dialektikus módszer sohasem vált tudatossá.<sup>104</sup> Alig pár oldallal később ennek éppen az ellenkezőjét mondja: „Természetesen Schelling viszonylag világosan látja a különbséget és ellentétet formális és dialektikus logika, metafizikai és dialektikus gondolkodás között.”<sup>105</sup> Ilyen ellentmondásokat gyakran találunk Lukácsnál, de most minket nem ez érdekel, csak Schelling túlértékelésére akarunk rámutatni. Lukács szavai szerint az idealista és misztikus Schellingből csaknem dialektikus materialista válik. Ha Lukács elfogadja, hogy Schelling dialektikáját csak Hegel tudatosította, akkor ezzel azt a véleményt fejezi ki, hogy Hegel tökéletesen megértette a formális és dialektikus logika közötti különbséget és a metafizika és dialektika közötti ellentétet.

A probléma lezárásához még egyszer egészen világosan hangsúlyozni kell, hogy Lukácsnál nem az idealizmus és materializmus határozza meg a dialektikát és a metafizikát, hanem fordítva: a dialektika és a metafizika határozza meg a filozófus materialista vagy idealista magatartását.

<sup>104</sup> (106. o.)

<sup>105</sup> (115. o.)

### III.

#### *Az ateista materializmus és az „ateista” idealizmus összekeveredése Lukácsnál*

Lukács György a modern irracionizmus jellemzésénél a „vallásos ateizmus” fogalmat használja és azt hiszi, hogy ezzel helyesen ragadta meg a modern irracionizmus lényegét.

A valóságban ennek a megtévesztő fogalomnak a bevezetése csak a marxista filozófia világos kategóriáinak teljes összekeveredéséhez vezet. Ez a fogalom lehetővé teszi Lukács számára, hogy az ateista materializmus és az ún. „ateista” idealizmus közötti antagonisztikus ellentétet gyakorlatilag megszüntesse.

A „vallásos ateizmus” kifejezést először is Lukács nem határozza meg világosan, másodszor különféle, nem ritkán ellentétes jelentésben használja. Nietzscheből pl. Lukács „vallásos ateistát” csinál. Könyvének néhány helyén aztán tovább megy, amennyiben Nietzsche-t idézőjel nélkül ateistának jelöli meg.<sup>106</sup> Ugyanott idézi Nietzsche-t, mely szerint „Isten megcáfolása: — tulajdonképp csak a morális isten van megcáfolva.”<sup>107</sup> Lukács tudja azt is, hogy Nietzsche-nek az Isten haláláról mondott szavait nem kell komolyan venni. Ez nem jelenti nála a teizmus halálát.<sup>108</sup> De akkor miért beszél idézőjel nélkül Nietzsche ateizmusáról? Lukács azt mondja, hogy Nietzsche „a filozófia legfontosabb kérdéseiben mindig és hatásosan az idealizmus ellenfeleként lépett fel.”<sup>109</sup> De ha valaki *mindig és hatásosan* az idealizmus ellenfeleként lép fel, akkor nemcsak ateista, hanem egyben következetes materialista is. Egy materialistának azonban semmi köze nincs a vallásos ateizmushoz. Az azt követő sorokban aztán azt halljuk Lukácstól, hogy Nietzsche ismeretelmélete Mach és Avenarius ismeretelméletével szoros rokonságban van.<sup>110</sup> Ha azonban Nietzsche az ismeretelmélet terén machista, akkor semmiképpen nem lehet materialista. Akkor az idealizmus elleni támadásai nem igazi támadások, hanem csak látszatharcok. Hasonlóképpen beszél Lukács Schopenhauer „nyíltan ateista filozófiájáról”, „schopenhaueri ateizmusról”<sup>111</sup> s ugyanott annak ellenkezőjéről.

„Az ész trónfosztásában” vannak helyek, ahol Lukács a Marx előtti materializmust a modern irracionizmus látszatateista külsejétől világosan elhatárolja. De ilyen kijelentések csak ritkán fordulnak elő. Jelentékenyen gyakrabban fordul elő olyan hely, ahol a kettő közti alapvető különbséget elkeni. Lukács arra törekedve, hogy a francia felvilágosítók és az irracionizmus erkölcsi állásfoglalása közti különbséget feltárja, a következőket mondja: „A «régi» felvilágosodás a vallási képzetet lényegtelennek tartja az emberek erkölce, cselekvése, érzülete stb. szempontjából: valójában ezeket részint a társadalom, részint az ész határozza meg elégségesen. Nietzsche ellenben — itt történetfilozófiai idealizmus tekintetében messze túltesz Feuerbach minden gyengeségén — az ateizmushoz való fordulást fordulópontnak tekinti a

<sup>106</sup> (290., 291., 292. o.)

<sup>107</sup> (290. o.)

<sup>108</sup> (292. o.)

<sup>109</sup> (292. o.)

<sup>110</sup> (292. o.)

<sup>111</sup> (174. o.)

morál szempontjából.”<sup>112</sup> Lukács szerint a felvilágosodás materialistái annak kimutatásán fáradoztak, hogy „az istenben való hit semmiféle erkölcsi segítséget nem jelenthet az emberiségnek”.<sup>113</sup> „Nietzsche ellenkezőleg azt akarja kimutatni, hogy az istenképzet eltűnése (isten halála) a fent megadott értelemben vett erkölcsi újjászületést hozna magával.”<sup>114</sup>

A fenti koncepcióban először is az a megdöbbentő, hogy Lukács a nietzschei „ateista” erkölcsöt mint a francia materialista felvilágosodás egy lezármazottját, egy további fejlődési fokát fogja fel.

A francia materializmus és Nietzsche irracionalizmusa közti ilyen lukácsi megkülönböztetés a francia materialisták megrágalmazása, s a köztük levő égbekiáltó erkölcsi ellentét elkenése. Az igaz ugyan, hogy a francia materialisták azt tanították, hogy a vallás nem teszi erkölcsösebbé az embereket, de nem igaz, hogy a vallást „lényegtelennek” tartották az emberek erkölcsese szempontjából, sőt nagyon is negatívnak tartották. Lukács nyilvánvalóan nem ismeri a francia felvilágosodás képviselőinek álláspontját a vallás erkölcs kérdésében. Lukács egész idézete megcáfolható mind Holbach „A természet rendszere” c. könyvével, mind pedig „A leleplezett kereszténység” minden lapjával. Vegyünk csak egy idevonatkozó részletet „A leleplezett kereszténység”-ből:

„Erre kétségtelenül azt mondhatja valaki, hogy a vallás nemcsak hogy nem mond ellent az erkölcsnek, hanem még alá is támasztja és szentebbekké teszi kötelezettségeit... Válaszom az, hogy a keresztény vallás korántsem támasztja alá az erkölcsöt, hanem éppenséggel, hogy ingadozóvá és bizonytalaná teszi. Lehetetlen szilárd alapot találni egy változékony, részrehajló, szeszélyes Isten szándékaiban, aki egy füst alatt parancsol igazságosságot és igazságtalanságot, egyetértést és gyilkosságot, türelmet és üldözést. Azt mondom, hogy lehetetlen ésszerű erkölcs előírásait követni az olyan vallás uralma alatt, amely érdemmé teszi a vakbuzgalmat, a rajongást, a legpusztítóbb fanatizmust. Azt mondom, hogy az a vallás, amely azt parancsolja nekünk, hogy utánozzunk egy zsarnokot, aki gyönyörűséggel állít kelepcét alattvalóinak, aki kérlelhetetlenül bosszút áll és azt akarja, hogy irtsák ki mindazokat, akik szerencsétlenségükre nem tetszenek neki, hogy ez a vallás minden erkölccsel összeférhetetlen...”<sup>115</sup> „De hogyan is érezné az igazi keresztény annak szükségét, hogy vad és vérszomjas legyen, mikor az Ótestamentum szentjeit és hőseit állítják elé követendő példakul? Nem talál elég okot a kegyetlenségre Mózes viselkedésében, ennek a törvényhozónak viselkedésében, aki kétszer ontja az izraeliták vérért és több mint negyvenezer életet áldoz fel istenének! Nem talál-e Phineas, Jahel, Judit féktelen kegyetlenségében igazolást a magáéra? Nem láthat-e Dávidban, a tökéletes királynak ebben a mintaképében barbár, becstelen, gonosz és lázadó szörnyeteget, aki azonban mindezek ellenére isten kedvére való ember? Egyszóval az egész biblia, mintha csak arra akarná megtanítani a keresztényt, hogy Isten tetszését ádáz buzgalommal lehet elnyerni és hogy ez a buzgalom minden gáztettet jóvátesz Isten előtt?”<sup>116</sup>

Egy pillanatig sem kétséges tehát, hogy a francia felvilágosítók nem tekintették a vallást „lényegtelennek” az emberek erkölcsi magatartása

<sup>112</sup> (291. o.)

<sup>113</sup> (Uo.)

<sup>114</sup> (Uo.)

<sup>115</sup> (Holbach: A leleplezett kereszténység. Hungária. 1949. 65—66. o.)

<sup>116</sup> (Uo. 66—67. o.)



szempontjából. Ellenkezőleg. A keresztény vallásnak az erkölcsre gyakorolt hatását még túl is becsülték. Holbach és Voltaire elsősorban a papi nevelést teszik felelőssé a társadalom erkölcsi fogyatékosságaiért. Miben áll hát a tulajdonképpeni döntő különbség a vallás megítélését illetően a materialista gondolkodók és Nietzsche között? Ez a különbség mindjárt látható lesz, ha megvizsgáljuk mit kifogásolnak a keresztény erkölcsben a Marx előtti materialisták és mit Nietzsche. Holbach azt emeli ki, hogy az ó- és újtestamentum Jehovája, akinek keze vérrel szennyezett, a kegyetlenség iskolapéldája és az embereket barbarizmusra és kegyetlenségre neveli. *Nietzsche számára viszont a keresztény erkölcs nem eléggé kegyetlen és barbár.*

A 360. lapon Lukács azt állítja, hogy a „régí” ateizmus, amely egykor a vallásosság merő tagadása volt, később a kétségbeesés hangsúlyát kapja és ezzel Schopenhauer és Nietzsche „vallásos ateizmusába” torkollik. E felfogás szerint a „vallásos ateizmus” az egykori haladó, polgári materializmus *ideológiai folytatása* lenne. És Nietzsche maga — Lukács szerint — a felvilágosodás ateizmusának folytatója. A lukácsi koncepció szó szerint így hangzik: „A régi ateizmus, többnyire szoros kapcsolatban a mechanikus materializmussal, mindig tiszta negációja volt a vallásosságnak általában; abban a mértékben azonban, ahogy eltűntek azok a társadalomátalakító remények, amelyek a francia materialistákat éltették, amelyeknek utóhangja még a 48 előtti Feuerbachban hallható, vagy teljesen üressé és lapossá lesz (Büchner stb.) vagy a kétségbeesés hangsúlyát kapja (Jakobsen: „Niels Lyhne”).<sup>117</sup> Rövidre fogva ez azt jelenti, hogy régi ateizmus (és ez azonos a régi materializmussal) plusz kétségbeesés egyenlő irracionálizmussal. *Tartalmilag tehát semmi különbség nincsen Nietzsche és a régi materializmus között, csupán a kétségbeesés hangulata jön még hozzá.* A vallásos ateizmusban a „vallásos” pusztá formává válik. Következésképp ez azt jelenti: a marxista materializmus a hegeli dialektika folytatása, az irracionálizmus a régi materializmus folytatása. Ez az a vonal, amely végigvonul Lukács György könyvében.

Feuerbach, a XIX. század legnagyobb polgári materialistája Lukácsnál — következtetésénél fogva — a vallásos ateizmus kategóriájába kerül Kierkegaard-dal együtt. Kierkegaard-dal kapcsolatban azt emeli ki Lukács, hogy „el van bűvölve” Feuerbachtól, majd a következőket mondja:

*„Ez a rokonszenv az egykorú ateisták iránt nem véletlen.* Nemcsak azért, mert Kierkegaard éppoly világosan fogta fel, mint ezek a vallás objektív, tudományos védelmének tarthatatlanságát, hanem a negyvenes évek politikai-társadalmi válsága ideológiai visszatükrözésének különös feltételei is *erős közeledést teremtenek.* Ismételten kiemeltük már... mennyire... minden polgári kísérletnek Hegel forradalmi meghaladására filozófiai szubjektivizmusba kellett átsapnia...<sup>118</sup>... Ezáltal az ilyen materialisztikus valláskritika ateisztikus következményei ugyancsak kétes fényű félhomályba kerülnek: az ateizmus mint a vallás új formája jelenik meg. Nagyon világosan megfigyelhető ez Heinénél. De Feuerbachnál sem hiányzanak az ilyen következtetések, a vallásnak ateisztikus formákban való megörökítésére.”<sup>119</sup> Ebből az idézetből egészen világos, hogy Lukács a „vallásos ateizmus” zavaros kategóriájának segítségével azonosítja az ateista felvilágosítókat az irracionalista vallásos

<sup>117</sup> (360. o.)

<sup>118</sup> (235—236. o.)

<sup>119</sup> (236. o.)

sötétség terjesztőivel. A valóságban Feuerbachnak vannak következetlenségei és ezért következtetlen materialista, de nem irracionalista. Feuerbach valláskritikája súlyos fogyatékságai ellenére is materialista. Nietschének pedig semmi köze sincs sem a materializmushoz, sem az ateizmushoz.

A 238. lapon Lukács ismét az „ateizmus vallásossá válásáról” beszél. Ezzel kapcsolatban a következőket mondja:

„Ugyanaz a folyamat ez, mint filozófáló természettudósok agnoszticizmusáé, amely egy ideig „szemérmes” materializmus (Engels) volt, hogy azután az imperialista korszakban mind erősebben a reakciós idealizmusba, mítoszalkotásba csapjon át. A vallásosan hangolt magatartásnak ateisztikussá válása ezzel szemben... a vallási világnézetek felbomlásának spontán folyamata. Ámde a reakciós burzsoáziának taktikája új rugalmas védekező eszközt tud csinálni belőle, amennyiben... a fennállónak vallásos védelmévé tudja áthajlítani.”<sup>120</sup>

Lukács torz koncepciója egészen világos. A valóságban a burzsoázia, amikor hatalomra jut és reakcióssá válik, cserbenhagyja a materializmust és visszatér az idealizmushoz, az irracionalizmushoz. Lukácsnál pedig a materializmus fejlődik át irracionalizmusba.

Az idealista panteizmusnak Németországban Lukács szerint — noha csak ingadozó — tendenciája, hogy a vallásos elemeket kiküszöbölje a filozófiai világképből.<sup>121</sup> Az idealista panteizmus tehát objektíve elvezet a vallásos világnézettől. A régi materializmus ezzel szemben irracionalizmushoz vezet. Schopenhauerrel kapcsolatban kiemeli Lukács, hogy ő „általában rokonszenven viseltetik a felvilágosodás képviselői iránt.”<sup>122</sup> De négy oldallal később azt állítja, hogy Schopenhauer a legélesebb harcot vívta a materializmus ellen.<sup>132</sup> Ilyen nyilvánvaló ellentmondások azzal magyarázhatók, hogy Lukács az irracionalisták önértékelését készpénznek veszi, hogy formai mimikrijüktől nézeteik tulajdonképpeni tartalmát nem kielégítően különbözteti meg, illetve ezt a különbséget nem érti. Ezért kerül állandóan ellentmondásba saját szavaival és kénytelen magát lépésről lépésre korrigálni. De pl. egy ilyen kijelentést, mint „általában rokonszenven viseltetik a felvilágosodás képviselői iránt”, lehet-e azzal kiegészíteni és korrigálni, hogy ez az általános rokonszenv csak „a felvilágosodás tendenciáinak reakciósakká való kiforgatása.”<sup>124</sup> Az első kijelentést a második nem korrigálja és általa az nem válik érvénytelenné. Az ilyen abszurd ellentmondások nem azt mutatják, hogy a kritikus szörszálhasogató, hanem azt, hogy Lukács ismételen következtelen és elméletileg ingadozó. Nem tarthatjuk Kierkegaardot a materialista Feuerbach folytatójának és nem tárgyalhatjuk Schleiermachert a materialista Spinoza követőjeként, még kevésbé Nietzschét a felvilágosítók teizmusának folytatójaként. *Kierkegaard és Schleiermacher nem a felvilágosodás képviselőit folytatják, hanem a bibliát.* Ehhez látszatra felhasználják a materialistáktól kölcsönzött látszólagos „naív realista” formákat. Ezeket a „naív realista formákat” csak cégerül használják.

Ugyanez érvényes a modern irracionalizmus úgynevezett panteista formáira is. Az irracionalizmus panteizmusának semmi köze a materializmus

<sup>120</sup> (238. o.)

<sup>121</sup> (171. o.)

<sup>122</sup> (167. o.)

<sup>123</sup> (172. o.)

<sup>124</sup> (168. o.)

panteizmusához. Az utóbbi ugyanis azt mondja: deus sive natura, vagyis az isten nem egyéb, mint a természet maga. Az irracionális panteizmusa ellenben azt állítja: natura est divina, vagyis a természetnek isteni, földöntúli, irracionális tulajdonságai vannak. Itt egyáltalán nem a panteizmuson van a hangsúly, itt istent sem nem azonosítják a természettel, sem nem korlátozzák a természetre.

Az irracionális látszat-ateizmusa nem ateizmus és semmi köze a materializmushoz. Lukács viszont a nietzschei koncepciót az ateizmus egyik válfajának tartja. Ugyanis Nietzsche ateizmusának szélsőséges szubjektív idealista jellegéről beszél. Elhiszi, hogy „ateista idealizmus” létezik idézőjel nélkül. A valóságban csak olyan „ateista idealizmus” létezik, amely isten számára nyitva tart egy hátsó ajtót vagy megkerüli a „szellem”, az „Én” eredetének problémáját. Nincs ateista irracionális, csak látszatateizmusba burkolt irracionális. Ez azonban nem ateizmus, hanem egészen egyszerűen idealizmus. Ha itt a polgári ideológiának akárcsak az elnevezésben is engedményt teszünk és az irracionális ateistának fogadjuk el, akkor ezzel igazoljuk az igazi ateizmus és materializmus állítólagos kegyetlenségéről és bestialitásáról terjesztett polgári állításokat. Ezzel kimondatlanul elismerjük a reakciós papi rágalmozást, mely szerint az erkölcstelenség állítólag az istentelenségből származik.

Számunkra sokkal fontosabb azt bebizonyítani, hogy az irracionális csak a vallással lehet összhangba hozni, nem pedig az ateizmussal. Le kell lepleznünk az irracionális látszat-ateizmusát és mindenki számára láthatóan fel kell tárnunk vallásos-prófétikus jellegét. Lukács maga utal arra, hogy az istenkérdés tekintetében feltűnő párhuzamosságok vannak az orosz machisták és Nietzsche között. Mind Nietzsche, mind az orosz machisták egy új istent keresnek.<sup>125</sup> Ők is „vallásos ateisták”-nak nevezik magukat. Nem más, mint éppen Lenin harcolt hevesen a „vallásos ateisták” kifejezés ellen és leleplezte azt. Rámutatott arra, hogy az ilyen fogalom csak félrevezet. Lukács György pedig ezt a fogalmat újra felkapja és ismét forgalomba hozza.

Lukács György koncepciójában az objektív idealizmus és a „vallásos ateizmus” úgy jelennek meg, mint az idealizmus és a materializmus közötti közbenső fokok, az előbbi mint az idealizmusból a materializmusba való átmeneti forma, az utóbbi mint a materializmusból az idealizmusba való átmenet formája. Az átmeneti formákat azonban kétféleképpen lehet felfogni: mint a két fő irányzat kevert formáit, vagy mint a kettő közti különleges típusokat. Lukács György az objektív idealizmust mint a filozófia egy különleges típusát tárgyalja, mely azonban végeredményben közelebb áll a materializmushoz, az irracionálishoz viszont mint a két főirányzat egy keverékét fogja fel, amely tartalmilag a régi ateizmust, azaz a materializmust folytatja. Ez a homályos, ellentmondásos elmélet Lukácsnak csak arra szolgál, hogy elmossa az idealizmus és materializmus, a két fő filozófiai párt közötti határvonalat.

#### К КРИТИКЕ ИРРАЦИОНАЛИЗМА ПОЛЕМИКА С ДЬЕРДЬЕМ ЛУКАЧ

*Элемер Балог*

Иррационализм — безрассудная вера в существование сверхъестественных сил. Религия — вера в находящегося вне мира личного бога. Современная иррациональная философия стремится показать наличие сверхъестественных факторов в инстинктах, в интуиции, в материальном мире, и таким образом подкрепляет веру в личного бога.

Соответственно этому, иррационализм, как тенденция, не что иное, как открытое перемещение идеалистической философии в сторону религиозного мистицизма.

В понимании Дьердя Лукача иррационалистическая философия является антирелигиозной тенденцией, «разлагающей», «опустошающей» религию, становящейся на место устаревшей религии. Лукач характеризует линию развития иррационализма таким образом, что тот из тенденций поддержки религиозных догм становится «религиозным атеизмом», достигнувшем наибольшего развития в открыто атеистическо-нигилистической философии Гейдеггера, Чемберлена, Розенберга, вместе с которой он и «погибает».

Лукач рассматривает иррационалистическую расовую теорию и христианскую религию как враждебные друг другу идеологии, которые единогласно исключают друг друга. Таким образом он совершенно игнорирует частичную идентичность иррационализма, антисемитизма христианской религии и немецкого расизма; так он не учитывает тяжелой ответственности библии, антисемитизма христианского социализма в философском подготовке фашистского расизма.

Дьердь Лукач неправильно оценивает объективный идеализм Гегеля. Объективный идеализм у Лукача отождествляется с материализмом. Ценной стороной гегелевской философии является ее диалектика и богатое материалистическое содержание. Но в понимании Лукача исчезает противоречие между диалектикой Гегеля, материалистическим содержанием гегелевской философии и объективной идеалистической системой. Лукач, с одной стороны, чрезмерно подчеркивает родство объективного идеализма и материализма, с другой же, преувеличивает отличие между объективными и субъективными идеализмами, и так он в сущности ликвидирует антагонистическое противоречие между двумя основными философскими партиями, между идеализмом и материализмом. Он смыкает ясную границу между философскими партиями. Лукач не видит метафизики и иррационализма объективного идеализма Гегеля. Он полностью отождествляет метафизику материализма с метафизикой идеализма.

Применяя смутное понятие «религиозного атеизма», Лукач смешает противоречие между материалистическим атеизмом и лжеатеистическим иррационализмом. Буржуазный материализм появляется у него, в первую очередь, такой философией, которая уже из-за своих метафизических ограничений с самого начала подготавливает буржуазный иррационализм. В понятии Лукача буржуазный атеизм превращается в иррациональный мистицизм.

## ZUR KRITIK DES IRRATIONALISMUS

*Elemér Balogh*

Der Irrationalismus ist ein Glaube an übernatürliche Kräfte. Die Religion ist ein Glaube an einen ausserhalb der Welt existierenden persönlichen Gott. Die moderne irrationalistische Philosophie bemüht sich übernatürliche Elemente in den Empfindungen, in der Intuition, in der materiellen Welt aufzuweisen, und damit unterstützt sie den Glauben an den persönlichen Gott. Dementsprechend ist der Irrationalismus als Richtung nichts anderes als eine offene Verschiebung gegen den religiösen Mystizismus.

In der Auffassung von Georg Lukács tritt die irrationalistische Philosophie als eine antireligiöse Richtung auf, die die Religion auflöst und entleert und an den Platz der überlebten Religion tritt. Die Entwicklungslinie des Irrationalismus wird durch Lukács so charakterisiert, dass sie aus der Richtung der Unterstützung der religiösen Dogmen zum »religiösen Atheismus« führt, der in der atheistisch—nihilistischen Philosophie von Heidegger, Chamberlain und Rosenberg gipfelt und mit ihr ist er auch zugrunde gegangen.

Lukács behandelt die irrationalistische Rassentheorie und die christliche Religion als einander eindeutig ausschliessende, feindlich gegenüber stehende Ideologien. Damit lässt er die partielle Identität vom Irrationalismus und Antisemitismus der christlichen Religion und der deutschen Rassentheorie ganz ausser acht; damit verwischt er diese ernste Verantwortung, die die Bibel, der Antisemitismus des christlichen Sozialismus in der philosophischen Verbreitung zur faschistischen Rassentheorie gespielt hat.

Georg Lukács wertet den Hegelschen objektiven Idealismus unrichtig. Der objektive Idealismus wird bei Lukács mit dem Materialismus eins. Die wertvolle Seite der Hegelschen Philosophie ist seine Dialektik und sein reicher materialistischer Gehalt. Aber in der Lukácsschen Auffassung verschwindet der Widerspruch zwischen der Hegelschen Dialektik, dem materialistischen Gehalt, der Hegelschen Philosophie und dem

objektiven idealistischen System. Die Verwandtschaft zwischen objektivem Idealismus und Materialismus wird einerseits durch Lukács überbetont, andererseits wird der Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Idealismus übertrieben und damit wird von ihm im Grunde genommen der antagonistische Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen den zwei grundlegenden philosophischen Parteien liquidiert. Lukács sieht die Metaphysik und den Irrationalismus des Hegelschen objektiven Idealismus nicht. Er identifiziert völlig die Metaphysik des Materialismus mit derjenigen des Idealismus.

Lukács verwirrt mit dem Gebrauch des wirren Begriffes „religiöser Atheismus“ den Gegensatz zwischen materialistischem Atheismus und afteratheistischem Irrationalismus. Der bürgerliche Materialismus erscheint in erster Reihe so bei ihm, der er infolge seiner methaphysischen Schranken ab ovo den bürgerlichen Irrationalismus vorbereitet. In der Auffassung von Lukács entwickelt sich der bürgerliche Atheismus zur irrationalistischen Mystik.

## CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF IRRATIONALISM A POLEMIC WITH GYÖRGY LUKÁCS

*Elemér Balogh*

Irrationalism is the anti-intellectual belief in the existence of supernatural forces. Religion is the belief in a personal god existing beyond the universe. Modern irrationalist philosophy endeavours to demonstrate the presence of supernatural factors in the instincts, intuition and in the material world, supporting thereby the belief in a personal god. Accordingly, irrationalism is nothing else but an idealistic philosophy admittedly shifted toward religious mysticism.

In Gy. Lukács' views irrationalistic philosophy appears as an anti-religious conception "disintegrating", "emptying" religion and makes itself a substitute for the obsolete religion. Lukács outlines the development of irrationalism as a trend from supporting religious dogmas toward "religious atheism" which, in turn, culminates in the openly atheistic-nihilistic philosophy of Heidegger, Chamberlain and Rosenberg whereby it "fades away".

Lukács deals with the irrationalistic racial theory and the Christian religion as hostile ideologies unanimously excluding one another. He thereby utterly disregards the partial identity of the irrationalism and antisemitism of the Christian religion, on the one hand, and of the German racism, on the other; blurring declining thus the grave responsibility the Bible and the antisemitism of Christian socialism had in preparing the philosophical background of the fascist racial theory.

Gy. Lukács incorrectly assesses Hegel' objective idealism. In Lukács' views objective idealism is identified with materialism. The valuable part in Hegelian philosophy is its dialectics and rich materialistic content. In Lukács' philosophy, however, the contradiction between Hegelian dialectics, the materialistic content of Hegel's philosophy and the system of objective idealism. Lukács overemphasizes the affinity of objective idealism and of materialism, and exaggerates the difference between objective and subjective idealism, whereby he, in fact, eliminates the antagonistic contradiction between the two basic philosophical parties, materialism and idealism. He befogs the distinct dividing line between the philosophical parties, fails to see the metaphysics and irrationalism of the Hegelian objective idealism, and identifies the metaphysics of materialism with that of idealism.

By using the confused notion of "religious atheism" Lukács fails to recognize the contradiction between materialistic atheism and pseudo-atheistic irrationalism. Bourgeois materialism appears in his views, in the first place, as a conception which owing to its metaphysical limits necessarily paves the way for bourgeois irrationalism. In Lukács' philosophy it is the bourgeois atheism that turns into irrationalistic mysticism.

## A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban

FUKÁSZ GYÖRGY

A társadalmi fejlődés mai szakaszában előtérbe kerültek Kínában a népen belüli ellentmondások. Az egyetemeken filozófia-oktatói, a Filozófiai Intézet munkatársai, a pártiskolák oktatói széles körben tanulmányozzák a megoldás feltételeit, útjait, új eszközeit. Számos elméleti, gyakorlati probléma merült fel, sok intézkedést hoztak az ellentmondások megoldására. A társadalmi ellentmondások megoldása előreviszi a társadalmi fejlődést. Az ellentmondások megoldásának iránya a szocializmus, a kommunizmus felépítése, az osztály nélküli társadalom megteremtése felé vezet.

A társadalmi ellentmondások sorából kiválasztjuk a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondások helyzetét, problémáit. Ezek mellett számos egyéb népen belüli ellentmondás foglalkoztatja a kínai pártot, kormányt, valamint a nép és a nép ellenségei közti ellentmondások megoldása is sok nagy feladatot ró a kínai elvtársakra.

Sokat foglalkoznak az élet, a gyakorlat problémáival, vizsgálják, tanulmányozzák az ellentmondások keletkezését, sajátosságait, megoldásuk útjait, eszközeit. Az ellentmondás, mint filozófiai kategória tartalmát vizsgálva az élet konkrét ellentmondásait elemzik (pl. a vezető és a vezetett közötti ellentmondást egy üzemen belül, az élenjáró és elmaradott munkás közötti ellentmondást vizsgálják, stb.). Ez a konkrét elemzés igen hasznos az általános filozófiai problémák tisztázásához, továbbfejlesztéséhez (pl. a népen belüli, a nép és a nép ellenségei közti ellentmondások megkülönböztetését az ilyen konkrét elemzés alapozta meg), valamint az ellentmondások konkrét megoldásában és a népek abban a szellemben, arra a szemléletre való nevelésében, hogy kísérelje figyelemmel az életet, tárja fel az ellentmondásokat, keresse, kutassa a megoldás módjait. A kínai filozófusok munkássága igen értékes a szocializmus ellentmondásai feltárásában, tisztázásában.

Az ellentmondások között fontos helyet foglal el *a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, lényeges különbség*. A múlt örökségeként ma még a kínai falu távol áll az egyre modernizálódó várostól. A lakáskérdés a múlt örökségeként Kínában égető probléma. A mezőgazdaság és az ipar közötti lényeges különbségek, ellentmondások még hatnak. Kétféle alapvető szocialista tulajdonviszony van ma Kínában: ösztönési tulajdon és a kommunák tulajdonviszonyai. A szellemi és fizikai munka teljes egysége még nem valósult meg. Komoly problémák adódnak az elméletnek, az elméleti munkának a gyakorlattól való elszakadásából, az értelmiségnek a fizikai munkához való viszonyából. Gyakori, széleskörű jelenség

volt a fizikai munka lebecsülése az értelmiség soraiban. Ezen problémák megoldására Kínában jelentős intézkedéseket foganatosított a kínai párt- és államvezetés. A város és falu, a szellemi és fizikai munka ellentmondásának megoldását közvetlenül, viszonylag rövid idő alatt megoldandó feladatnak tekintik. Ezen ellentmondások megoldása a továbbfejlődés nagyon fontos feltétele. Különösen jelentős e feladat a kommunizmus felé való fejlődés perspektívájában, a kommunizmus felépítése feltételei között. A kínai párt a kommunizmus felépítésének a következő feltételeit vizsgálja:

1. A termelőerők fejlődésének magas színvonala, a társadalmi termékek nagy bősége.

2. Az emberek magas kommunista tudatossága, erkölcsisége.

3. Általános képzés elterjesztése az egész országban.

4. Az ipar és a mezőgazdaság, a város és falu, a szellemi és fizikai munka különbségének felszámolása.

5. A burzsoá jog maradványainak végleges likvidálása.

6. Az állam szerepének, belső elnyomó funkciójának megszüntetése.

A Kínai Kommunista Párt nagy jelentőséget tulajdonít e perspektívában ezen ellentmondások megoldásának is. A város és falu, a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása egyik lényeges állomása a társadalom osztályellentétei megoldásának, eltűnésének. E perspektivákat figyelembe véve érthető, hogy ma Kínában egyik legtöbbet tárgyalt elméleti kérdés, a filozófiai kutatómunka egyik centrális kérdése ezen ellentmondások vizsgálata. A kérdés elméleti jelentőségének megfelelően gyakorlati szempontból is sokat foglalkozik a párt ezen problémákkal.

## I.

### *A város és a falu ellentmondása*

A város és a falu közötti ellentmondás lényegét mint a történelem során keletkezett ellentmondást, csak a marxizmus-leninizmus alapján lehetett feltárni. Bár a probléma már Morus Tamásnál, a nagy utópistáknál felmerült, megoldást nem találtak a város és falu közötti ellentmondás megoldására. Morus elképzelése fenntartja az ellentmondást azzal, hogy javaslata szerint az ideális társadalomban mindenkinek két évig mezőgazdasági munkát kell végezni, hogy a városban lakhassék. Az utópikus elképzelés éretlen osztályviszonyokat tükrözött vissza, valamint a termelés fejletlen állapotát. Marx előtt sok polgári, kispolgári gondolkodó — osztályszemléletéből adódóan — ezen ellentmondást *öröknek, változhatatlannak, megoldhatatlannak* tekintette. Marx bírálata a kispolgári-szocialista Proudhon felett Annenkovhoz írt levelében ennek a megoldásnak, ennek az elképzelésnek a kritikáját adta: „Proudhon úr oly kevéssé értette meg a munkamegosztás kérdését, hogy még a város és falu különválását sem említette meg, amely pl. Németországban a IX—XII. században ment végbe. Így Proudhon úrnak ez a különválás örök törvény, hiszen sem eredetét, sem fejlődését nem ismeri.”<sup>1</sup> Brentano szerint természeti törvény a népesség városokba való áramlása, és ezt az úgynevezett „csökkenő földhozadék törvényével” indokolja. A város és falu

<sup>1</sup> Marx—Engels: Válogatott levelek. 31. o.

ellentmondását mint *természeti törvényszerűséget* tárgyalták Marx előtt, eltakarva ezen ellentmondás keletkezésének, megoldásának osztálykörülményeit, osztályalapját. Legfeljebb „ábrándnak” tekintették, mint Bulgakov<sup>2</sup> azt a törekvést, hogy felszámolják ezt az ellentmondást.

A marxizmus-leninizmus megcáfolja ezen nézeteket, s megadja a kulcsot a dialektikus és történelmi materializmussal ezen ellentmondások megértéséhez, felszámolásához. Megmutatja, hogy az *ősközösségi* társadalom a munkamegosztás kezdetleges feltételei mellett nem ismerte ezt az ellentmondást. A termelés nem differenciálódott mezőgazdaságra és iparra.<sup>3</sup>

A város és falu közötti ellentmondás a magántulajdon létrejöttével, a társadalom osztályokra tagozódásával keletkezett. Az ellentmondás leglényegesebb tartalmi eleme az osztályantagonizmus. A termelőerők fejlődése, a munkamegosztás, a magántulajdon, a kizsákmányolás, az osztályok keletkezése, az osztálytársadalom kialakulása vezetett e kétféle települési forma, a város és falu kialakulásához, és e két települési forma viszonyában is érvényesül a kizsákmányolás, az elnyomás. Engels írja, hogy a barbárság felső fokán a törzs központja „...a kőfalakkal, bástyákkal és tornyokkal körülrzárt, kő vagy téglafalalokból álló város lett”.<sup>4</sup> A rabszolgatartó társadalom idején keletkeztek az első nagy városok. Létük, keletkezésük összefügg a termelőerők fejlődésével, ez tette lehetővé sok ember összetömörítését viszonylag kisebb területen. Ebben jelentős szerepe van a kisárutermelés kezdetének a városokban. A városok keletkezése összefügg a mezőgazdaság és ipar elválásával, a munka differenciálódásával, a kereskedelem kialakulásával, a kézművesség, a csere megjelenésével, a három jelentős társadalmi munkamegosztással. A rabszolgatartó társadalom kialakulásával lassan válik el a város a falutól, eleinte alig különböznek egymástól, de egyre jobban összpontosul a kézművesség, a cserekereskedelem a városban. A különválás érezteti hatását a lakosság foglalkozásában és életmódjában. Ez vezet el az ellentét kialakulásához. A termelőerők fejlődése nagy centrumokat hozott létre, mint a római vagy görög városállamok. Marx és Engels írják A német ideológiában, hogy „a város már a népesség, a munkaeszközök, a tőke, az élvezetek összpontosításának ténye, a falu viszont éppen az ellenkező elszigetelést és elkülönülést mutatja”.<sup>5</sup> A társadalmi munkamegosztás alapja tehát a városok kialakulásának. A munkamegosztás „... először az ipari és kereskedelmi munkának a mezőgazdasági munkától való különválását és ezzel a város és falu különválását, érdekellentétét eredményezi”.<sup>6</sup> „A város és falu közötti ellentét csak a magántulajdonon belül állhat fenn, ez az ellentét a leglényegesebb kifejezése annak, hogy az egység alá van vetve a munkamegosztásnak. ... Az alávetettség az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi.”<sup>7</sup>

A város és falu ellentmondásának kialakulásakor a *rabszolgatartó* társadalomban a város kizsákmányolja a falut.

A *feudális* viszonyok között a feudális falu nyomja el a várost, amely a kézművesség, a kereskedelem művelésével a majdani kapitalizálódás kezdeti

<sup>2</sup> Vö. Lenin: Agrárkérdés és a „Marx-kritikusok”. Művei 5. köt. 151—152. o.

<sup>3</sup> Vö. Marx: A kapitalizmus előtti tulajdonformák fejlődése. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete c. művével.

<sup>4</sup> Marx—Engels: Válogatott Műv. 2. köt. 307—308. o.

<sup>5</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 37. o.

<sup>6</sup> I. m. 33. o.

<sup>7</sup> I. m. 37. o.



csíráit jelenti, s később a kapitalizálódás útjára is lép. A kézműves munka elkülönül a feudális falutól, és a városban koncentrálódik. A rabszolgatartó társadalom bukásakor széthullott városi élet helyébe kb. a XI. századtól kezdve új életre kelnek a kihalt nagy, agrárjellegű öltött városok, valamint sok új város is keletkezik ezen a termelési bázison. Ezek kézműves, kereskedelmi központok. Meggyorsul a városokba való menekülés, özönlés, a városok növekedéséhez különösen nagy mértékben járul hozzá a városokba szökő nagyszámú jobbágy. Harc folyik a városok önállóságaért (szabad város), függetlenségéért, a polgári jogok kivívásáért. A feudalizmus viszonyai között a falu, a feudális földbirtok kerül uralkodó helyzetbe, szemben a rabszolgatartó társadalom körülményeivel, amikor is a nagyvárosokra támaszkodó rabszolgatartó nyomta el a vidéki mezőgazdasági munkát.

A feudalizmus bomlását a pénzgazdálkodás elterjedése gyorsítja meg, ahogyan Engels írja a „Német parasztháború” című munkájában: nem ágyúk, hanem mindenekelőtt a pénz mérte a legnagyobb csapást a lovagvárakra. A nemesség egyre nagyobb függésbe kerül a városi polgárságtól.

A *kapitalizmus* viszonyai között a város és falu antagonizmusa azt jelenti, hogy a város, a városi tőke kizsákmányolja a kisárutermelő falut. Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban leírják a város és falu ellentétének a kibontakozását a kapitalizmus viszonyai között: „A burzsoázia a falut a város uralma alá hajtotta.”<sup>8</sup> A város és falu ellentéte a kapitalizmus egyik legmélyebb és legáltalánosabb ellentéte.<sup>9</sup> A város uralkodó helyzete általánossá válik a faluval szemben. „A város túlsúlya a faluval szemben (mind gazdasági, mind politikai, mind pedig szellemi és más tekintetben) általános és elkerülhetetlen jelenség minden olyan országban, ahol árutermelés és kapitalizmus van.”<sup>10</sup> Úgyszintén ezen ellentmondás súlyáról, jelentőségéről ír Lenin a következőkben: „Az ipar és a mezőgazdaság közötti ellentétet a kapitalizmus nemcsak nem küszöböli ki, hanem ellenkezőleg, egyre inkább kiszélesíti és kiélezi. A mezőgazdaságra egyre súlyosabban nehezedik a tőke igája, amely főleg a kereskedelem és az ipar területén alakul ki.”<sup>11</sup> A város kizsákmányoló tevékenysége a faluval szemben minden területen érvényesül. A város kapitalista jellegű város. A burzsoázia nyomja rá a bélyegét a városokra. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a proletariátus is elnyomja a parasztságot. A proletariátus, akárcsak a parasztság, súlyos, elnyomott helyzetben sínylődik. De ez nem változtat azon, hogy a parasztságban égő gyűlölet a városokkal szemben kiterjed sokszor a proletariátusra is. Ezt az ellentmondást a városi proletariátus és a parasztság között a munkás-paraszt szövetség oldja fel a szocializmus építése idején. A kapitalista város kizsákmányolja a falut, de ez a kizsákmányolás csak formájában különbözik az ipari proletariátus kizsákmányolásától a tőkés által. A kizsákmányoló ugyanaz: a tőke. A parasztság városokkal szembeni gyűlölete az alapja az urbánusok és népiesek ellentmondásának, ezen viszony irodalmi kifejeződésének is. A kapitalizmus viszonyai közepette erős centralizálódási folyamat következik be, a városokba való áramlás a faluról egyre szélesebb méreteket ölt. A városok, a gyárak, az üzemek rövid idő alatt létesülnek és fejlődnek.

<sup>8</sup> Marx—Engels: Válogatott Művek I. köt. 15. o.

<sup>9</sup> Lenin: A gazdasági romantizmus jellemzéséhez. Művei 2. köt. 228. o.

<sup>10</sup> Lenin: Újabb adatok a mezőgazdasági kapitalizmus fejlődésének törvényeiről Művei 22. köt. 91. o.

<sup>11</sup> Uo.

A kapitalista városok spontán módon keletkeznek a spontán iparosodási folyamat nyomán, azzal a folyamattal párhuzamosan, ahogyan a kapitalista ipar is ösztönösen, spontánul keletkezik. A termelőerők egyenlőtlen elosztása következtében egyre inkább éleződik a város és falu közötti ellentmondás. A kapitalizmus spontán fejlődése tisztán ipari és tisztán mezőgazdasági területek kialakulásához vezet. A mezőgazdasági területekről, amelyek fejlődésükben elmaradnak az ipari területek mögött, nagy áramlás indul a városok felé, és ez az áramlás a városok lehetőségeiből, a mezőgazdaság elmaradottságából adódik. A város, az ipar nagy vonzóerőt gyakorol, a városokba húzódik a munka nélkül nyomorgó parasztság.

A városokban ennek nyomán krónikus *lakásínség* alakul ki, a városok *túlnépesednek*. Ez az egyik legégetőbb társadalmi probléma, amelyet a kapitalizmustól örökölt a szocialista fejlődés. A burzsoázia igyekszik megoldani a lakáskérdést, de képtelen rá, pedig fél a túlnépesedett városoktól, amelyek a ragályos betegségek fészkei. A lakáskérdés megoldásának első sorban a város és falu ellentéte az akadály. Engels írja egyik munkájában, hogy „a lakáskérdés burzsoá megoldása sikertelenné válik, hajótörést szenved, amikor a város és falu ellentétébe ütközik”.<sup>12</sup> Tehát a kapitalizmusban nem oldható meg a lakáskérdés, a megoldásnak a feltétele a város és falu ellentétének felszámolása lenne. Ez az ellentmondás ellenkezőleg inkább kiélezi a lakáskérdést.

A város és falu ellentmondása a kapitalizmus körülményei között abban nyilvánul meg, hogy a város kizsákmányolja a falut, ez az ellentmondás a város és falu gazdasági és kulturális életszínvonalában egyaránt jelentkezik. A falu ennek eredményeképpen ellenséges viszonyba jut a városokkal szemben. A burzsoázia a földesurakkal és kulákokkal együtt zsákmányolja ki a dolgozó parasztságot. A kizsákmányolás módszerei a legváltozatosabbak. Agrárrollóval, uzsorakölcsönökkel, adókkal, jelzáloghitelekkel és így tovább sikerül elérni, hogy a bankok átfogják az egész mezőgazdaságot, uralmuk alá hajtják azt. A faluból a városba jut a gazdagság. Az ellentét a mezőgazdaság, a parasztság tönkremeneteléhez vezet. Az ellentét egyre inkább éleződik az imperializmus korában. Az ellentmondás továbbfejlődik az imperializmus korában, ez az ellentét nemcsak egy országon belül jelentkezik, hanem nemzetközi méretekben, az ipari és agrárországok ellentétével is kiegészül. Ez az ellentmondás szerepet játszik a gyarmati országok és gyarmatosító hatalmak közötti ellentmondásban is. A gyarmatosító hatalmak a gyarmatokat első sorban mint nyesanyagforrást és mint mezőgazdasági jellegű területeket zsákmányolják ki, amellett, hogy természetesen nagy súlyt helyeznek a gyarmatosított országok olcsó munkaerejének maximális felhasználására is.

A város és falu ellentmondása tönkreteszi a falut. A falu, a parasztság elnyomorodása az iparilag kevésbé fejlett országokban a városok fejlődését is akadályozza.

A marxizmus-leninizmus feltárja a város és falu közötti ellentmondás lényegét, sajátosságait, és megjelöli az *ellentmondás felszámolásának útjait*. A *szocialista forradalom* megteremti az alapokat a város és falu ellentmondása felszámolásához. Ez a szocialista fejlődés útján következik be, és megteremti a kommunizmus feltételeit. A szocialista forradalom a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondásnak mindenekelőtt osztály-

<sup>12</sup> Engels : A lakáskérdés. Marx—Engels : Válogatott Művek 11. köt. 543—44. o .

alapjait számolja fel, elsősorban a kizsákmányolás megsemmisítésével. De a kizsákmányolás eltűnésével nem szűnik meg automatikusan a város és falu közötti ellentmondás, különbség. A marxizmus-leninizmus feltárja, hogy a város és falu közötti ellentmondás felszámolásának útja a kapitalizmus megdöntése. Engels az Anti-Dühringben arról ír, hogy az ipari, mezőgazdasági termelés normális, zavartalan fejlődése lehetetlen ezen ellentmondás felszámolása nélkül.

A marxizmus-leninizmus klasszikusai mindig fő feladataik közé sorolták a város és falu közötti ellentmondás megszüntetését. „A város és falu közötti ellentétnek megszüntetése a közösség egyik első feltétele”, írják Marx és Engels A német ideológiában, de azt is hozzáfűzik, hogy ez „olyan feltétel, amely megint egy egész sereg újabb anyagi feltételtől függ”.<sup>13</sup> Lenin írja, hogy „A város és falu ellentétének megszüntetését eszményünknek fogják fel... Ez elengedhetetlen, hogy megszüntessük a falusi népesség millióinak a kultúrától való elidegenedését”.<sup>14</sup> Lenin feltárja, hogy „a szociáldemokraták tudják értékelni a nagy erő- és kultúrközpontok történelmi érdemeit“ ..., „De ha határozottan elismerjük is a nagyvárosok haladó jellegét a tőkés társadalomban, ez egyáltalán nem lehet akadály annak, hogy a város és falu ellentétének megszüntetését eszményünknek fogjuk fel.” A gigantikus nagyvárosokban felgyülemlett tömegek eloszlásával a nagyvárosok kapitalista jellegét kell megszüntetni. Ez nem következhet be „egyszeri intézkedés formájában”, hanem „egész sor rendszabály eredménye lesz”.<sup>15</sup>

A szocialista társadalom kialakulása folyamatában megoldódik a város és falu ellentmondása. Megszűnik az a helyzet, hogy a város elnyomja a falut. Lenin írja a Naplójegyzetek című munkájában, hogy „A kapitalizmus idején a város csupa olyant adott a falunak, ami azt politikailag, gazdaságilag, erkölcsileg, fizikailag stb. csak züllesztette. Nálunk a város magától is épp az ellenkezőjét kezdi adni a falunak. A fő politikai kérdés itt a városnak a faluhoz való viszonya, ez a kérdés egész forradalmunk szempontjából döntő jelentőségű.”... „Nekünk hatalmunkat arra lehet és kell is felhasználnunk, hogy a városi munkást valóban a kommunista eszméknek a falusi proletariátus közötti hirdetőjévé neveljük.”<sup>16</sup>

A város és falu viszonya megváltozik, és ezzel összefügg a lakáskérdés megoldására irányuló tevékenység. Ebből fakad a város és falu közeledése egymáshoz. A fejlettebb városok segítik a falu fejlődését, míg a városok továbbra is központi helyet foglalnak el. A város megteremti az alapokat a falu sokirányú fejlődése kibontakozásához, a város a falu óriási átalakulásának központja. A mezőgazdaság és az ipar fejlődése kölcsönhatásban vannak a szocialista népgazdaságban. Lenin írja, hogy „a város nem lehet egyenlő a faluval, a falu nem lehet egyenlő a várossal ennek a korszaknak történelmi feltételei között. A város elkerülhetetlenül vezeti a falut, a falu elkerülhetetlenül követi a várost.”<sup>17</sup> A kérdés persze az, hogy melyik osztály vezet? A városi proletariátus vezeti a proletárdiktatúrát, és vezeti a proletárdiktatúra keretei között szövetségeit, a falun élő parasztságot is. A város és falu

<sup>13</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 37. o.

<sup>14</sup> Lenin: Agrárkérdés és a „Marx-kritikusok”. Művei 5. köt. 152—153. o.

<sup>15</sup> I. m. 153. o.

<sup>16</sup> Lenin művei. 33. köt. 464—465. o.

<sup>17</sup> Lenin művei. 30. köt. 250—252. o. Alkotmányozó gyűlési választások és a proletárdiktatúra.

egészséges fejlődése feltételezi egymás fejlődését. Az ipar ellátja munkaeszközökkel a mezőgazdaságot a mezőgazdaság gépesítése, villamosítása folyamatában. A város a falunak, az ipar a mezőgazdaságnak kádereket ad, a szocialista város elviszi az iparosodás eredményeit falura is. Felemeli a falu kulturális színvonalát, megszünteti a „falusi élet bárgyúságát” az ellentmondás felszámolásának eredményeképp.

A mezőgazdaság viszont ellátja a várost élelmiszerrel, nyersanyaggal, megszűnik a városok sivársága, pl. megteremtik a városok körüli zöld övezetet. A szocialista fejlődés folyamán a falu előnyös oldalai behatolnak a városokba, levegősebbeké válnak a városok, a falvak városias jellege is fokozódik. A falu jellege is átalakul a kulturális létesítményekkel való ellátottság folyamán. A városok, a proletariátus vezette kollektivizálási folyamat eredményeképp a szocialista nagyüzemi mezőgazdaságban megváltozik a munka jellege a falun. Egyre inkább közeledik a mezőgazdasági munka az ipari munka szintje felé. A mezőgazdaság gépesítése nagyipari üzemi jellegűvé teszi a falusi munkát. A mezőgazdaság jellege közeledik az ipar jellegéhez. A kommunizmus felépítése új viszonyt hoz létre a város és falu között. A város és falu más lesz, mint a kapitalizmus két települési formája, elvesztik az osztálytársadalomban érvényesülő jellegzetes jegyeiket. Viszonyuk az egység, az összefogás kölcsönviszonya lesz.

A Szovjetunió fejlődése során hatalmas lépéseket tett a város és falu ellentmondása felszámolására. Különösen fontos e vonatkozásban a lenini szövetkezeti terv végrehajtása, a mezőgazdaság szocialista átszervezése. Nagyjelentőségű e folyamatban különösen az elmúlt 5 évben megtett nagy út, amelynek eredményeképp (szűzföldek megművelése stb.) a Szovjetunió mezőgazdasága hatalmas léptekkel fejlődik, valósággal ipari jellegű mezőgazdasági gyárrá válik.

\*

Az elmúlt években a *Kínai Népköztársaságban* bekövetkezett fejlődés új vonásokkal gazdagítja ismereteinket, új problémákat vet fel a város és falu ellentmondása felszámolása folyamatában, a város és falu közötti különbségek eltörlésében. Különösen fontos e vonatkozásban az elmúlt évben, 1958 során megszervezett népi kommunák szerepe.

A *népi kommunák* a létrehozása számos elméleti problémát vetett fel, amelyek tisztázására a kínai filozófusok minden erőt koncentráltak. E problémák között nem lebecsülendő jelentőségű a népi kommunák megszervezése során a város és falu viszonyában bekövetkezett új helyzet. A népi kommunák megszervezése meggyorsítja azt a folyamatot, amelynek eredményeképpen sikerül gyors ütemben felszámolni az ellentmondást a városok és falvak között. A népi kommunák mint települési formák nagy jelentőségűek a város és falu pozitív vonásainak egyesítése tekintetében.

A népi kommunák megszervezése Kínában 1958 nyarán indult meg, és augusztusban-szeptemberben lényegében befejeződött Kína egész mezőgazdasági területén. Az 1956—57-ben megszervezett mintegy 770 ezer termelőszövetkezet helyébe kb. 25—26 ezer népi kommunát hoztak létre. Ez Kína egész mezőgazdasági területének 99%-át fogja át. A népi kommunáknak a megszervezése a termelőszövetkezetek-ből összefüggött az élet igényeivel. A termelőerők fejlődése megkövetelte, hogy a szocialista termelési viszonyokat, amelyek a mezőgazdasági termelőszövetkezetek létrehozásával kialakul-

tak, tökéletesítsék, hozzáidomítsák a termelőerők által támasztott új, magasabb követelményekhez. Kína 1958 során elért nagy fejlődése, a „nagy ugrás” óriási igényeket támasztott a mezőgazdaságban, iparban, kultúrában egyaránt a kínai néppel szemben. Különösen nagy igényekkel léptek fel a mezőgazdasági munkák tekintetében, ugyanis el kellett érni, hogy óriási munkabefektetéssel a szántóföldet több terméshozamra készítsék. Hatalmas öntözőműveket létesítettek, víztárolókat építettek, csatornákat ástak és ezek megteremtése csakis óriási erők mozgósításával volt lehetséges, hatalmas tömegek munkájára épült. A tömegek összefogása nélkül ilyen munkát elvégezni lehetetlenség lett volna. Már a termelőszövetkezetek is jelentősen megemelték a munka termelékenységét, a mezőgazdasági terméshozamokat. De a kommunák még nagyobb jelentőségű változást eredményeznek, a mezőgazdasági munka termelékenységét megemelik, megsokszorozzák a lehetőségeket és új, magasabb terméshozamokra serkentik az embereket. A kínai emberek felismerték az egyszerű összefogás, kooperáció jelentőségét a mezőgazdasági munkában. Már maga az egyszerű kooperáció igen nagy eredményeket hozott. Meg kell említeni, hogy a kínai mezőgazdaság még egyáltalán nincs felszerelve a modern gépi technika eszközeivel. A „nagy ugrást” a kínai mezőgazdaság a primitív, modern gépek nélküli emberi munka lehetőségeire építve érte el. A gépi technikára épülő, a modern technika eszközeivel felszerelt mezőgazdaság még új, nagy eredményeket fog elérni. A mezőgazdasági területeken fellépő nagy igények hozták magukkal elsősorban a népi kommunák létrehozásának szükségességét. A kis termelőszövetkezetek ereje kevés volt olyan nagy munkálatok elvégzéséhez, mint pl. a víztárolók építése, vagy pl. a kínai mezőgazdaság „nagy ugrása”-hoz szükséges hatalmas trágyamennyiség biztosítása. Nagy munkabefektetést igényel az a sok kísérletezés, amelyet a kínai parasztok elvégeztek annak érdekében, hogy feltárják, mire képes a kínai föld, hogyan lehet megnövelni az egy területegységre eső termékmennyiséget. Ezek a kísérletek — pl. a sűrű vetés — igen munkaigényes kísérletek. A népi kommunák tették csak lehetővé, hogy a munkaerőszükségletet — annyira-amennyire sikerült kielégíteni Kínában. A munkaerő-probléma jelenleg igen éles, ugyanis munkaerőhiány jelentkezik a kínai mezőgazdaságban. A hatalmas arányú munkálatok a munkaerő jobb elosztását követelik meg, s erre sokkal alkalmasabbak az újabban létrejött népi kommunák, amelyek a parasztgazdaságok ezreit-tízezreit fogják át (néhány ezértől sok tízezerig terjed tagjaiknak a száma), mint a termelőszövetkezetek, amelyek néhány tucat parasztgazdaság erejével rendelkeztek csupán.

A népi kommunákra tartozik a társadalom életének átfogó irányítása, a társadalmi élet minden területére behatolt a népi kommunák tevékenysége. Bár a népi kommunák keletkezésüket tekintve a mezőgazdasági termelés megszervezésével foglalkoznak, nem korlátozódik tevékenységük a mezőgazdasági termelés irányítására, szervezésére. A népi kommunák nem csupán alapvető mezőgazdasági termelési egység, hanem olyan társadalmi alakzat, amely a társadalmi életnek minden területével, lényeges funkciójával foglalkozik. Így módon a népi kommunák szervezik az adott területen az ipari, kereskedelmi, kulturális, sőt a katonai tevékenységet is. A népi kommunák létrehozása így módon többet jelent, mint a kis mezőgazdasági termelőszövetkezeteknek nagyobb szövetkezetekbe való egyesítése, amely folyamat az elmúlt években a Szovjetunióban is bekövetkezett. Mindenekelőtt abban a vonatkozásban jelent lényegesen többet, hogy a népi kommunák lényegében egybe-

*esnek a helyi hatalmi szervekkel.* Igen sok népi kommuna átfog egy egész járást, vannak olyan népi kommunák, amelyek több járást ölelnek fel. Ezek a népi kommunák, amelyek egybeesnek egy-egy járással, végeredményben az alapvető hatalmi szerveket is jelentik. Ezekben a népi kommunákban végbemegy a járási hatalmi szervek és a járási pártbizottságok összeolvadása a népi kommunával, azaz a járási tanács végrehajtóbizottsága összeolvad a népi kommuna irányító testületével, valamint a járási pártbizottság is átalakul a népi kommuna pártbizottságává. Ez lényegesen új helyzetet teremt abban a vonatkozásban is, hogy más a népi kommuna viszonya az államhatalomhoz, mint amilyen viszony volt régebben a termelészövetkezetek és az államhatalom között. A népi kommunák maguk is az államhatalom egy részét testesítik meg. Ez igen jelentős hatást gyakorol a *tulajdonviszonyok alakulására*. A népi kommunák tulajdonviszonyai több vonatkozásban különböznek a mezőgazdasági termelészövetkezetekben megvalósuló kollektív csoportviszonyoktól. A magántulajdon maradványai (háztáji föld) eltűntek a népi kommunákban. A népi kommunák tulajdonviszonyai még nem jelentik az össznépi tulajdon megvalósulását a mezőgazdaságban, ennek megvalósulásáig még igen hosszú út vezet. A népi kommunák tulajdonviszonyai azonban túlnőttek már az egyszerű kollektív csoporttulajdonon, és egy bizonyos *átmenet kezdetét fejezik ki az össznépi tulajdon felé*. A népi kommunák tulajdonviszonyai — ellentétben egyes meg nem alapozott feltevésekkel — többek között azért sem jelentik az össznépi tulajdon megvalósulását, mert nagy különbségek vannak egyes népi kommunák között. Egyes népi kommunáknak a határai, keretei korlátokat szabnak a tulajdon körének is. Így módon pl. vannak gazdagabb és szegényebb népi kommunák. A gazdagabb népi kommunák sokkal nagyobb anyagi eszközökkel rendelkeznek, mint a szegényebbek. A gazdagabb kommunákban a tulajdonviszonyok adta keretek között már megjelentek az *ingyenes elosztás* kommunista elosztási elvének bizonyos kezdeti lépései. Ezzel szemben a szegényebb népi kommunákban az ingyenes elosztás rendszerét még korlátozottan sem lehet bevezetni.

A népi kommunák tulajdonviszonyaiból következően sokhelyütt a népi kommunák elosztási rendszere kettős természetű. A termelt javak szocialista elosztási elv az uralkodó, döntő tehát a termékeknek a végzett munka mennyisége és minősége szerint való elosztása. Ez azt jelenti, hogy minden népi kommuna rendszeres havi fizetésben részesíti tagjait, akik a munka mennyisége és minősége szerint különböző béreket kapnak. Elég nagy különbségek vannak a bérekben. Így pl. tapasztaltuk, hogy egy kommunában 10 juantól 30 juanig terjed a havonta kifizetett bérek mennyisége. Ez az elosztási rendszer fő oldala.

A fizetési rendszer, tehát a szocialista elosztási elv, a munka szerinti elosztás elve mellett gazdagabb népi kommunákban rátérnek az *ingyenes elosztás*, a szükséglet szerinti elosztás elvének alkalmazására is. Ezek a szükségletek viszonylag alacsony színvonalúak. A gazdagabb népi kommunákban, gazdagabb vidékeken több népi kommunában tapasztaltuk, hogy az ingyenes elosztás rendszerét elég széles körben bevezették. Az ingyenes elosztás rendszere a népi kommunák fejlődését nem akadályozza, mert bár az anyagi ösztönzés az ingyenes elosztásnál e téren nem érvényesül, hiszen mindenki ingyen részesülhet szükségleteinek megfelelően a termelt javak bizonyos csoportjaiból, mégis egyrészt az ingyenes elosztási rendszer mellett a munka szerinti elosztás szocialista elvének alkalmazása magával vonja az anyagi

ösztönzést, hiszen a munka mennyisége és minősége szerint különböző fizetésben, pénzjuttatásban részesülnek a kommunák tagjai, másrészt pedig az ingyenes elosztás rendszere azért sem okoz különösebb problémát, mert az emberek öntudata Kínában igen fejlett. Nem hajtják túl az anyagi érdekeltség elvét, ösztönzőjét, amely eltúlozva a kínai vezetők szerint akarva-akaratlanul feltétlenül az individualizmus erősítésére vezet és egyre inkább törekednek arra, hogy az emberek öntudatára, kommunista tudatosságára és erkölcsiségére építsenek, és ennek segítségével szélesítsék, fokozzák a termelést, növeljék a munka termelékenységét. Emellett még erősítik most az anyagi ösztönzőket is.

Az ingyenes elosztás rendszere különböző termékekre terjed ki. Kanton mellett van egy híres népi kommuna, amelyben az ingyenes elosztás rendszerébe bevonták az *élelmezést* — mindenki szükségletei szerinti mennyiségben táplálkozhat ingyenesen, s ez nem jelent valamiféle egyenlősít, mindenki annyit eszik, amennyire csak szüksége van. Kínában járt felsőoktatási delegációnk megtekintette ennek a népi kommunának étkezdéjét, ahol hatalmas kerek asztalok körül ültek a családok, és tetszés szerinti mennyiségben fogyasztották az élelmet. Az élelem nemcsak rizst foglalt magában, hanem a Kanton melletti népi kommunában az élelmezés ingyenessége mellett a ruházzkodás jelentős része ingyenes, ugyanis egy évben minden kommuna-tag 16 méter szövetet kap ingyen, valamint két pár lábbelit és fehérneműféleségeket is. Ingyen részesülnek a kommuna tagjai orvosi ellátásban és gyógyszer-ellátásban. Ingyen mehetnek kétszer havonként borbélyhoz (és ez Kínában tökéletesen elég, mert az emberek szakálla bámulatosan lassan nő), valamint havonta kétszer ingyen mehetnek moziba.

A Kanton melletti népi kommunában, valamint a tiencsini, hangcsói népi kommunában egyöntetűen arról tájékoztattak, hogy a népi kommunák tagjai ingyen kapnak lakást a kommunától. A népi kommuna tagjai jelenleg nagy területen elszórtan kis házikókban laknak, szegényes lakáviszonyok mellett. Azonban a meglátogatott népi kommunák túlnyomó többségében egyöntetűen tervbevétték, hogy néhány, többnyire két-három éven belül a népi kommuna tagjai számára modern kétemeletes téglaházakat építenek, ahol egy-egy családra 3 szobát számítva elhelyezik a népi kommunák tagságát, ingyenes lakást biztosítanak számukra. Ennek hallatlanul nagy jelentősége van a lakáviszonyok megjavítása, valamint a települési formák lényeges átalakításában. A népi kommunákban megvalósul *a város és falu közötti különbségek jelentős részének a lerombolása* azáltal, hogy a népi kommunáknak települési viszonyait egészen városiasakká alakítják át.

A lakásépítés iránya a népi kommunákban a kis falusi házak eltüntetése, modern kétemeletes téglaházak felépítése, a parasztságnak ezekbe a városi jellegű épületekbe való költöztetése. A népi kommunák tervei tehát a „városias falu, falusias város” megteremtésére irányulnak. A modern nagyvárosi épületek elterjedése a jelenlegi kínai falvakban átalakítja a falvak jellegét, természetét. Megteremtik így módon a városi jellegű életet a falun is, a kulturális élet terjesztésével, valamint nem kevésbé a modern technika bevitelével a faluba.

A népi kommunák falvaiban megszűnik a falusi élet elmaradottsága, kulturális téren is. A népi kommunák igen nagy gondot fordítanak az ipar megteremtésére, az emberek kulturális fejlődésére. A népi kommunák nem csu-

pán a mezőgazdaság fejlesztésével, hanem az ipar létesítésével is foglalkoznak. A kínai pártnak az az irányvonala, hogy egyszerre kell fejleszteni a központi, a modern technika alapján felépülő nagyipart, és a helyi kis üzemeket, a kínai módszerekre, kínai hagyományokra épülő kisipart is. Egyszerre kell fejleszteni az ipart a nagyvárosokban központi eszközök felhasználásával és a falvak is törekedjenek saját üzemeik megteremtésére. Kína iparosítása és ezen belül az óriási mezőgazdasági vidéknek az iparosítása hatalmas anyagi eszközök megmozgatását teszi szükségessé. Nem kívánják az anyagi eszközöket csak az állami központi beruházásokból megszerezni, hanem igénybe kell venni helyi erőforrásokat, helyi lehetőségeket is. Nem lehet azt megvárni, ameddig az állam központi eszközökből, a modern technika legújabb vívmányaival tudja ellátni a 680 millió kínait, hanem arra kell törekedni, hogy a lehetőségek keretei között, a lehetőségeket felhasználva törekedjenek az adott színhez képest legmodernebb eszközök (ez sokszor talicskát jelent, a bambuszrúdon vitt teherhez képest) felhasználására. A népi kommunák kötelesek saját iparukat megteremteni. Ezzel összefügg többek között a Kínában futótűzként elterjedt *népi kohó-mozgalom*. A népi kohók hálózata átfogja az egész Kínai Népköztársaságot. Novemberben már kb. egymillió népi kohó füstölgött és ontotta a vasat, acélt a falu parasztsága számára, helyi szükségleteik kielégítésére. Bár az utóbbi hónapokban már arra törekedtek, hogy a népi kohók számát csökkentse, összevonják a népi kohókat, s a leggazdaságosabban üzemeltethető népi kohókból építsenek ki valóságos kis kombinátokat, mégis a népi kohó-mozgalom hatalmas jelentőségű nemcsak az ipari termelés eredményei miatt, hanem azért is, mert az ipar falun való elterjesztésének társadalmi kihatásaiban a mezőgazdaságot és az ipart közelebb hozza egymáshoz a falun. A városi jellegű ipari tevékenységet igen nagy mértékben elterjeszti, valamint a parasztság és a városi munkásság közötti arányok eltolódásához igen nagy mértékben hozzájárul. Az egymillió kohó üzemeltetésében, valamint a nyersanyag kibányászásában, szállításában stb. kb. 60 millió kínai vett részt, és ezek túlnyomó többsége paraszt. A technikai forradalom ezen nagy állomása Kínában egyben azt is jelenti, hogy a parasztságnak bizonyos része ipari munkássá, szakmunkássá vált, elsajátította a kohászat nem könnyű mesteriségét.

Nem csekély jelentőségű a népi kommunák megszervezésével kapcsolatban annak feltárása, hogy a népi kommunák a munkaerőkérdést magasabb szinten tudták megoldani, mint régebben a termelőszövetkezetek. Az az irányvonal, hogy együtt kell fejleszteni a mezőgazdaságot és ipart, a népi kommunák előtt azt a lehetőséget jelenti, hogy a népi kommunák tagságát megfelelőképpen tudják átcsoportosítani az éppen legszükségesebb munkák elvégzésére. Míg a népi kommunák tömegével létesítik a kisipari üzemeket, gyárakat, addig a legegésőbb mezőgazdasági munkálatok idején megfelelőképpen át tudják csoportosítani tagságukat a sürgős mezőgazdasági munkák elvégzésére. Nagy létszámmal dolgozva sokkal jobban tudnak gazdálkodni a munkaerőkészletekkel, mint a kis létszámokat jelentő kis termelőszövetkezet. A népi kommunák tehát a munkaerőkérdés megoldását is elősegítik.

A népi kommunák az ipari tevékenység mellett megszervezik a kulturális ügyeket is. A népi kommunák tagsága előtt megnyílik a lehetőség az oktatás bármely formájába való bekapcsolódásra, amelyre képességeik alkalmassá teszik, azáltal, hogy a népi kommunák szervezik az oktatást az óvodától egészen az úgynevezett „vörös és szakos” egyetemekig bezárólag.



A népi kommunák számos általános és középiskolát hoztak létre saját erőikből, saját pénzeszközeik felhasználásával. Egy kézbe került a kulturális fejlődés alakítása, valamint az ipari, mezőgazdasági termelés irányítása. Ez megint csak megkönnyíti a kulturális fejlődés hallatlan gyorsaságú növelését, és ami ezen belül az egyik legfontosabb feladat ma Kínában, az *analfabétizmus gyors ütemben való leküzdését*.

A népi kommunák hallatlanul kiterjedt kulturális tevékenysége lehetővé teszi, hogy a párt irányvonalának megfelelően Kínában 3—5 éven belül felszámolják az analfabétizmust. Ismeretes, hogy a felszabadulás előtti években Kínában a lakosságnak mintegy 90 százaléka analfabéta volt. Az analfabétizmus leküzdése során hihetetlen eredményeket értek el, néhány hónap alatt sikerült mintegy 90 millió embert megtanítani írni-olvasni. Az analfabétizmus leküzdésére való törekvés a kínai hieroglifa-rendszer alapján folyik, 2 ezer hieroglifát kell tudni ahhoz, hogy a kínai embert ne tekintsek analfabétának.

Ezt úgy érik el, hogy a legváltozatosabb eszközöket használják fel az írni-olvasni tudás terjesztésére. Sokszor a gyerekek előbb tanulnak meg írni-olvasni, mint a felnőttek, és otthon tanítják szüleiket, a felnőtteket az írás-olvasás tudományára. Mintegy 64 millió munkás, paraszt és funkcionárius tanul ma Kínában, különböző esti és egyéb tanfolyamokon, 160 millió felnőtt vesz részt az oktatásban iskolákban és szaktanfolyamokon stb. a Kínai Népköztársaságban. Az 1958 őszen kezdődő tanév során 90 millió gyerek iratkozott be általános iskolába, 10 millió diák tanul középiskolában. 1 300 000 diák tanul technikumban és mintegy 1065 egyetemen 700 000 diák vesz részt felsőfokú oktatásban. Ezenkívül mintegy 23 500 esti főiskola működik, hallgatóik számáról nincsenek adataink. Ebben a hallatlan nagyméretű kulturális fejlődésben jelentős szerepet játszik a népi kommunák keretei között megszervezett oktatási tevékenység. Ez hozzájárul ahhoz, hogy a falu kulturális elmaradottságát felszámolhassák, a falusi és városi kulturáltság foka nagymértékben közeledjek egymáshoz.

A népi kommunák azáltal, hogy egyszerre fejlesztik a mezőgazdaságot és ipart, egyaránt irányítják mindkét népgazdasági területet, egy kézben egyesítik ezeket, ez jelentős mértékben hozzájárul *a mezőgazdaság és ipar közötti lényeges különbségek felszámolásához*. A mezőgazdasági munka nagymértékben közeledik az ipari munkához, már csak azáltal is, hogy sokmillió kínai paraszt sajátította el az ipari munka tudományát, s ugyanakkor igen sok ipari munkás törekszik a mezőgazdasági ismeretek elsajátítására. Kétségtelen, hogy ez a munkamegosztás, a munka differenciáltsága mai fokán nem tekinthető végleges megoldásnak. „Polihisztorokat” e tekintetben sem teremhet ki a mai kor világa. Az azonban kétségtelen, hogy a mezőgazdasági és ipari munka egyaránt történő elsajátítása közelíti egymáshoz a mezőgazdaságot és ipart.

A népi kommunák megszervezése hozzájárult a munkásosztály létszámának nagyarányú megemeléséhez is, sok új munkás verbuválódott a népi kohók mozgalma révén, ugyanis a népi kohókat ellátó munkások a mintegy 60 millió ember nagyrészt a parasztságból verbuválódott. A munkásosztálynak tehát új, gyorsan fejlődő rétegei alakulnak ki a népi kommunák megszervezésével. A népi kommunák szervezik a technikai forradalmat a faluban.

A mezőgazdaság és ipar, a város és falu különbsége összefügg *a szocialista tulajdon két formájával*. Éppen ezért a város és falu közötti, a mezőgazdaság

és ipar közötti különbségek felszámolása összefügg a kétféle tulajdon közötti különbségek eltűnésével. A népi kommuna még nem változtatta meg alapvetően a tulajdonviszonyokat oly módon, hogy a tulajdon a mezőgazdasági vidékeken össznépi tulajdonná vált volna. De a folyamat megindult, mint fentebb említettük, a népi kommunák tulajdonviszonyai már nem tekinthetők egyszerűen kollektív csoporttulajdonnak.

A népi kommunák megszervezése eddig falun fejeződött be. Azonban a párt arra törekszik, hogy a mezőgazdasági területek népi kommunái mellett a népi kommunákat, mint a társadalom alapvető egységeit fejlesszék ipari területeken is. A városokban, üzemekben, gyárakban, egyetemeken, intézményekben szervezik a népi kommunákat. Ez sok, bonyolult kérdést vet fel, elsősorban a tekintetben, hogy más viszonyok vannak az iparban, az ipari üzemekben, mint a mezőgazdasági vidékeken. Elsősorban azon a téren vannak speciális körülmények, hogy az ipari üzemek tulajdonviszonyai össznépi tulajdont jelentenek, és a népi kommunáknak megszervezése semmiképp nem jelenthet visszalépést erről a bázisról. Éppen ezért a népi kommuna szervezése városokban lassú, hosszú folyamat, amely munka az adott körülmények, sajátosságok figyelembevételével folyhat csak. Figyelemre méltó azonban, hogy a népi kommunák szervezése városokban is megindult, és az a kínai párt és kormány terve, hogy ezt a szervezeti formát a városokra is kiterjesztik. Tehát az egész társadalom szervezése a népi kommunák keretei között folyik, amely keret városban és faluban is egyaránt alapvető szervezeti formát jelent, amely forma mint alapvető társadalmi forma, a jövő kommunista társadalmának a csíráját és valószínű kereteit is jelenti.

A népi kommunák megvalósítása semmiképp sem jelenti még a kommunizmus létrehozását Kínában. Egyes helyeken, egyes népi kommunákban, ahol már a kommunizmus építésének lázában égnek az emberek, előreszaladtak a reális feltételekhez képest. Kína Kommunista Pártja 1958 decemberi határozata a népi kommunákról világosan, egyértelműen belehelyezi a népi kommunákat a társadalom fejlődése kereteibe, és kimutatja, hogy a népi kommuna a szocializmus építése meggyorsításának eszköze. Ugyanakkor azonban a népi kommunáknak megteremtése meggyorsítja a fejlődést a kommunizmus felépítése felé, a népi kommunák a kommunizmusnak számos csíráját viselik már magukon az elosztási rendszer tekintetében, a társadalmi struktúra átalakításában.

## ПУТИ РАЗРЕШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Дьердь Фукас

Вступительная часть статьи занимается стремлениями разрешить общественные противоречия в Китайской Народной Республике. Среди этих стремлений выдается большая теоретическая и практическая деятельность, направленная на решение противоречия между городом и деревней, между умственным и физическим трудом. Решение этих противоречий является существенным условием, средством перехода к коммунизму.

В дальнейшем, статья подвергает исследованию *противоречие между городом и деревней*. Она разбирает возникновение, историческое развитие, общественное содержание противоречия, и показывает его связь с основным классовым антагонизмом классового общества. Антагонистическая природа противоречия между городом и деревней особенно резко проявляется в условиях капитализма. Общество, строящее социализм,

получает это наследство, между прочим неразрешимость жилищного вопроса, неприязнь крестьянства к городу и т. д. При капитализме эти противоречия неразрешимы.

Основу решения противоречия между городом и деревней создает социалистическая революция. Статья анализирует определения классиков марксизма—ленинизма, касающиеся путей, тенденций решения противоречия. Единство сельского хозяйства и промышленности, подсобная роль города в развитии деревни, сочетание выгодных качеств города и деревни являются самым значительным опытом советского развития.

Строительство социализма в Китайской Народной Республике выдвигало новые проблемы, создало новые средства устранения этих противоречий, новые возможности вытекающие из организации народных коммун. Народные коммуны соединяют сельскохозяйственную и промышленную деятельности, город и село. Формирование отношений собственности в народных коммунах. План преобразования поселочных отношений: деревенское крестьянство переселится в современные здания городского типа. Культурная руководящая, организующая роль народных коммун, перспективы борьбы против безграмотности. Создание народных коммун подготавливает и соединение городского и деревенского быта. Организация народных коммун началась и в городах. Народная коммуна как основная единица, как организационная форма общества способна соединить черты города и деревни, сельского хозяйства и промышленности. В народных коммунах появляются и зачатки коммунизма.

## WEGE ZUR LÖSUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN WIDERSPRÜCHE IN DER CHINESISCHEN VOLKSREPUBLIK

*Georg Fukász*

Der einleitende Teil des Artikels beschäftigt sich mit den Bestrebungen nach der Lösung von gesellschaftlichen Widersprüchen in der chinesischen Volksrepublik. Aus denen erhebt sich die grossartige theoretische und praktische Tätigkeit, die zur Lösung der Widersprüche zwischen Stadt und Land, zwischen geistiger und physischer Arbeit dient. Die Lösung dieser Widersprüche ist die wesentliche Bedingung, das Mittel des Überganges zum Kommunismus.

Im weiteren untersucht der Artikel den Widerspruch zwischen Stadt und Land. Der Artikel analysiert die Entstehung des Widerspruches, seine geschichtliche Entwicklung, seinen gesellschaftlichen Gehalt und zeigt seinen Zusammenhang mit dem grundlegenden Klassenantagonismus der Klassengesellschaft. Die antagonistische Natur des Widerspruches zwischen Stadt und Land zeigt sich besonders in den kapitalistischen Verhältnissen scharf. Diese Erbschaft übernimmt die den Sozialismus bauende Gesellschaft, unter anderen die Unlösbarkeit der Wohnungsfrage, die Stadtfeindlichkeit der Bauernschaft, usw. Diese Widersprüche sind im Kapitalismus unlösbar.

Der Grund für die Lösung des Widerspruches zwischen Stadt und Land ist durch die sozialistische Revolution erschaffen. Der Artikel analysiert die auf die Wege der Tendenzen zur Lösung des Widerspruches sich beziehenden, bei den Klassikern des Marxismus—Leninismus findbaren Feststellungen. Die Einheit zwischen Landwirtschaft und Industrie, die Hilfsrolle der Stadt in der Entwicklung des Landes, die Vereinigung der vorteilhaften Eigenschaften von Stadt und Land, all dies sind die bedeutendsten Erfahrungen der sowjetischen Entwicklung.

Der Aufbau des Sozialismus in der chinesischen Volksrepublik warf neue Probleme auf, rief neue Mittel für die Aufhebung dieser Widersprüche ins Leben, die aus der Organisation der Volkskommunen sich bietenden Möglichkeiten. Die Volkskommunen vereinigen landwirtschaftliche und industrielle Tätigkeit, Stadt und Land die Gestaltung der Eigentumsverhältnisse in den Volkskommunen. Pläne für die Veränderung der Siedlungsverhältnisse: man übersiedelt die Dorfbauernschaft in moderne Gebäude städtischen Charakters. Die organisatorische, kulturführende Tätigkeit der Volkskommunen sind die Perspektiven des Kampfes gegen das Analphabetentum. Das Zustandekommen der Volkskommunen bereitet auch die Vereinigung der Lebensweise von Stadt und Land vor. Die Organisation der Volkskommunen begann auch in den Städten. Die Volkskommune als eine Grundeinheit, als eine Organisationsform der Gesellschaft ist in der Lage die Züge der Stadt, des Landes, der Landwirtschaft und der Industrie zu vereinigen. In den Volkskommunen erscheinen auch die Keime des Kommunismus.

## THE WAYS AND MEANS OF SOLVING SOCIAL CONTRADICTIONS IN THE CHINESE PEOPLE'S REPUBLIC

*György Fukász*

The introductory part is devoted to the analysis of the attempts at solving the social contradictions in the Chinese People's Republic. One of them, and an important one, at that, is the large-scale theoretical and practical activity aiming at solving the contradictions between town and village, between mental and physical work. The solution of these contradictions is an essential condition, a means of the transition to communism.

In the following the author analyses the *contradiction between town and village*, its origin, historical development, social content and proves its connection with the fundamental class antagonism in class society. The antagonistic character of the contradiction between town and village makes itself especially felt under capitalistic conditions. This is a legacy bequeathed to the society building socialism. It includes the insolvability of the housing problem, the anti-urban attitude of the peasantry, etc. These problems are insolvable under the conditions of capitalism.

The foundation for solving this contradiction is laid down by the socialist revolution. The author analyses the statements made by the classics of Marxism and Leninism concerning the modes and tendencies of its solution: the unity of agriculture and industry, the contribution of the town to the development of the village, the amalgamation of the favourable properties of town and village; the principal experiences in Soviet development.

The building of socialism in the Chinese People's Republic has raised new problems and created new ways and means for the elimination of these contradictions in the form of the new possibilities ensured by the organization of the people's communes. These unite the agricultural and industrial activities, the town and the village. Further problems dealt with: the development of property relations in the people's communes; plans for the transformation of settlement conditions, according to which urban buildings are erected to serve as dwelling for the peasantry; the leading organizational cultural activity of the people's communes, the perspectives of the fight against illiteracy. The creation of the people's communes paces the way for the unification of the urban and rural way of life. Their organization was started also in the towns. The People's commune as the fundamental unit of society, its organizational form, is able to unite the features and characteristics of the town and the village, of agriculture and industry. The germs of communism can be revealed in the people's communes.

## Az oksági elmélet problémái Marx Tőkéjében

SÓS VILMOS

A dialektikus materializmus ontológiájának sokat vitatott kérdése az okság kategóriája. Ez a dolgozat megkísérli ennek az igen széles problémakörnek néhány kérdését felvetni.

A tanulmány a marxista politikai gazdaságtan területén vizsgálja az oksági viszonyt szoros kapcsolatban a determináció folyamatával. Célunk megvizsgálni, milyen szerepe van az okságnak a determinációs folyamatban.

Mivel e dolgozatnak előtanulmány jellege van, inkább csak kérdésfelvetéseket tartalmaz, és nem a teljesség igényével fellépő megoldásokat. Éppen ezért is választottuk vizsgálataink kezdetétül Marx Tőkéjét. Egyrészt tisztázni tudjuk Marx felfogását az okságról, másrészt megkísérljük az okságról vallott nézeteinket alkalmazni egy konkrét tudományágban, a politikai gazdaságtanban. Végül azért is előnyös számunkra Marx e munkájának alapján megvilágítani ezt a filozófiai problémát, mert — és ez a legfontosabb —, a politikai gazdaságtan a társadalomtudományok közül a legközelebbi kapcsolatban áll éppen az ontológiai vizsgálatmóddal.

Véleményünk szerint az okság kategóriájának tartalmát akkor tudjuk a legreálisabban megmutatni, ha a determinációs folyamatban betöltött szerepét, funkcióját elemezzük. Tehát megvizsgáljuk az okság viszonyát a vele a lényegesség egy és ugyanazon fókán álló kategóriákhoz, valamint megmutatjuk kapcsolatát a nála alacsonyabb és magasabb szinten álló kategóriákhoz. Ezt a vizsgálati módszert fogjuk alkalmazni.

A súlyt arra fogjuk helyezni, miként alkalmazta Marx az oksági viszonyt a politikai gazdaságtanban, és nem arra, mit mond *közvetlenül* az okságról. Éppen ezért elemzéseink centruma a marxi értékelmélet lesz, és éppen ezért A tőke II. kötete teljesen, a III. kötet pedig nagyrészt kiesik vizsgálatunkból.

Felhívjuk a figyelmet arra, hogy az elvi jelentőségű tételeket a torzítások elkerülése végett szószerint idézzük, bár így erősen megnövekedik a tanulmány terjedelme.

Végül megjegyezzük, hogy néhány terminus technikust a szokásostól eltérően használunk. Ez azért szükséges, mert felfogásunk az okságról több pontban eltér az eddigi felfogásoktól.

### *A magánvaló átmenete a másértvalóba (az áru kialakulása)*

Mivel vizsgálatunk filozófiai aspektusból történik, ezért az áru kialakulásának folyamatát is csak fő vonalában, valamint azon mozzanataiban mutat-

hatjuk be, amelyek szűkebben az oksággal, tágabban pedig a determináció folyamatával közvetlenül kapcsolatosak.

Marx kimutatja, hogy nem minden használati érték érték is egyben, valamint azt, hogy érték nem létezik használati érték nélkül. Ugyanezen a helyen azt is bebizonyítja, hogy nem minden munkatermék áru. (Pl. ha a munkatermék nem képez társadalmi használati értéket vagy nincs csere stb.<sup>1</sup>) Az áruk csereértéke nem más, mint valamely tőle megkülönböztethető tartalom megjelenési formája.<sup>2</sup>

A fent leírtak alapján legalább három következtetést vonhatunk le filozófiai szempontból.

Először: A használati érték nem azonos az értékkel általában.

Másodszor: A használati érték létezett már az érték létezése előtt is, tehát primer az értékhez képest.

Harmadszor: Az érték nem önálló, önmagában nem áll meg, mert nem létezhet a használati érték nélkül.

Mindebből szükségszerűen következik az a konklúzió, hogy a használati értéknek logikailag és történetileg meg kell előznie az érték kategóriáját.

Mi köze mindennek az áruhoz? Hiszen az áru kialakulása, a hasznos dolog átfejlődése áruvá, túlnyomóan történeti és nem logikai elemzést kíván.<sup>3</sup>

A történeti fejlődés sűrítve reprodukálódik a logikaiban. A csomópontok, az ugrások jobban kidomborodnak a logikai ábrázolásban, és ezért nem lényegtelen a kettős tárgyalási mód sem. Sőt csak így lesz dialektikusan ábrázolva a valóságos folyamat.

Hogy továbbmehessünk következtetéseinkben, állapítsuk meg — természetesen Marx alapján —, mi is az áru. Az áru külső tárgy, amely emberi szükségletet elégít ki, amelyet piacra termelnek, és csere útján jut el a fogyasztóhoz.<sup>4</sup>

Itt mellékesen megjegyezzük, hogy ez nem egyszerű formál-logikai meghatározás, amely csak a genus proximumot és a differentia specifikát jelöli meg. Ez dialektikus meghatározás, amely kiemeli az áru ellentmondó oldalait, ezen ellentmondó oldalak dialektikus egységét, az áru történeti jellegét stb.

Továbbá elemzés alá kerül A tőkének ebben a részében még az áru komponenseinek lényege is. Valamely dolog hasznossága, testi mivolta alkotja valamely dolog használati értékét. Ez adja a gazdagság anyagi tartalmát. A használati érték, a dolog testi mivolta, a csereérték hordozója. Most még nem mutathatunk rá az érték, a csereérték és a használati érték kategóriájának bonyolult kölcsönviszonyára. Ez a későbbi tárgyalás feladata lesz.

Az eddigiekből is láthatjuk, hogy vannak az árunak olyan determinánsai, amelyek a társadalom kialakulásától kezdve funkcionálnak, és vannak olyanok, amelyek csak a fejlődés későbbi szakaszában keletkeztek.

Mivel a használati értékek összessége (az áruk hasznos, testi mivolta) alkotja a gazdagság anyagi tartalmát, és mivel ez az anyagi tartalom a társadalom elengedhetetlen feltétele általában, tehát a hasznosság történetileg megelőzte az áru olyan attribútumait, mint a csereérték, a forgalom stb. Tehát az világos, hogy a hasznos dolog létezett már az áru megléte előtt is, mert

<sup>1</sup> Marx: A tőke. Szikra. Budapest, 1948. 49—50. o.

<sup>2</sup> Ismét megjegyzem, hogy Marx minden tételét bizonyítotttnak veszem A Tőkében és ezért csak ismertetem azokat.

<sup>3</sup> Itt még az is pusztán hipotézisnek tűnhet, hogy a hasznos dologból lesz az áru.

<sup>4</sup> I. m. 43—50. o.

áruról csak akkor beszélhetünk, ha a hasznosság mellé még csatlakozik a többi szükséges, bár időbelileg, történetileg szekunder attribútum is.

Ez még csak azt bizonyítja, hogy a hasznos dolog megelőzte az áru létezését. Ebből még nem következik, hogy az áru a hasznos dologból jött volna létre. Arról pedig, hogy miért és miképpen ment végbe ez a folyamat, még szó sem volt.

Azt Marx világosan kimondja, hogy a munkatermékek csak bizonyos történeti feltételek mellett válnak áruvá. Ebből viszont következik, hogy a még nem áru-jelleggel bíró m u n k a t e r m é k b ől l e s z (kiemelés tőlem S. V.) az áru. Ez az, amit a politikai gazdaságtan hasznos dolognak nevez. Az árunál a munka mint a hasznos dolog tárgyiséga, mint értéke jelenik meg. Tehát a munkatermék egyszerű áruformája nem más, mint az áru egyszerű értékformája.<sup>5</sup>

Itt a továbbiak szempontjából egy jelentős új mozzanatot figyelhetünk meg. Mégpedig azt: ha a hasznos dolog átfejlődését az áruba meg akarjuk vizsgálni, akkor meg kell vizsgálni a használati érték kategóriájának logikai átmenetét is az érték kategóriájába. Ez a következő fejezet feladata lesz.

Ha azt akarjuk bebizonyítani, hogy „B” dolog az „A” dologból jött létre, és ez nem is lehetséges másként, akkor elemeznünk kell „A”-t mindekenélőtt belső tartalma és struktúrája szempontjából. Az „A” adott esetben a hasznos dolog, a „B” pedig az áru. Nézzük részletesebben meg a hasznos dolgot. Minden hasznos dolog két szempontból jöhet számításba:

1. Egyrészt a minőség szempontjából. Ugyanis minden hasznos dolog sokféle tulajdonság, oldal dialektikus komplex-egysége. Ez jelentkezik abban, hogy minden dolog több szempontból lehet hasznos. Ezenkívül a hasznos dolog sokfajta, különböző viszonyban van a külső világ más és más dolgaival. Ez abban mutatkozik meg, hogy más és más külső dolog számára ugyanazon dolog más és más tulajdonsága lehet hasznos.

2. Másrészt a mennyiség szempontjából. Ugyanis vannak társadalmi mértékek, amelyek mérik a hasznos dolgok mennyiségét. Ezeknek a társadalmi mértékeknek a különbözősége részint konvencióból, részint a tárgyak objektív különbségeiből ered.

Már a fentiekből is látható, hogy a hasznos dologban belső ellentmondás van, amely feszíti ezt a hasznos dolgot. Ez az ellentmondás formálisan csak abban mutatkozik, hogy mint mindennek a valóságban, a hasznos dolognak is van minősége és mennyisége, amelyek dialektikus egysége, egymásba való átcsapásuk, tartalmi változásokat takar.

Ha mélyebbre megyünk, akkor láthatjuk, hogy ez a belső ellentmondás a következőkben áll: Úgy tűnik, hogy a hasznos dolog semmi egyéb, mint meghatározott minőségű és mennyiségű t e r m é s z e t i tárgy. A valóságban éppen mint h a s z n o s dolognak, amely kapcsolatban van az emberrel, van bizonyos társadalmi vonatkozása is. Ha hasznos dologról beszélünk, ez csakis az ember számára lehet hasznos, és ez már társadalmi vonatkozást is tartalmaz. Hangsúlyozzuk, hogy ebben a szakaszban (az áru megjelenése előtti) még nem ez a társadalmi oldal a döntő, sőt ez egyenesen jelentéktelen aspektus, amely csak csíráként van még meg. De mégis megvan, adott. S azért, hogy adott, tartalmazza azt az objektív lehetőséget, hogy az ellentmondás feszítése révén a hasznos dolog bizonyos körülmények között

<sup>5</sup> I. m. 71—72. o.

m á s s á váljon. Ezek a körülmények előbb-utóbb létrejönnek, és a hasznos dolog eljut ahhoz a ponthoz, amikor van is és nincs is, mert mássá lesz. A m a g á n v a l ó m á s é r t v a l ó v á l e s z. Adott esetben a hasznos dolog áruvá.<sup>6</sup>

A magánvaló itt semmi egyebet nem jelent, mint az átalakulás objektív lehetőségét, képességét.<sup>7</sup> Természetesen — ebből következően —, a magánvaló önmagában még nem oka az új dolognak, hanem annak csak feltétele. Tehát ha azt állítjuk, hogy az áru a hasznos dologból, mint magánvalóból keletkezett, akkor nem azt állítottuk, hogy a hasznos dolog oka az árunak. A magánvaló, mint determináns (és csakis mint determináns lehet magánvaló) még nem a szükségszerűség, a valóság, hanem csak az esetlegesség és a lehetőség birodalmába tartozik.

Vizsgáljuk most már meg, milyen feltételek között jön létre az áru a hasznos dologból?

„Különböző közösségek természeti környezetükben különböző termelőeszközöket és élelmiszereket találnak.”<sup>8</sup> Érintkezéseik alkalmával ezért cserélik ki termékeiket. Ez az áruváltás hosszú folyamatának kezdete. „A termelés egyes területeinek különbözőségét nem a csere hozza létre, hanem a csere a m e g l e v ő (Kiemelés tőlem S. V.) különbségeket viszonyba hozza, és így ezeket a társadalmi össztermelés egymástól többé vagy kevésbé függő ágaivá teszi. A munka társadalmi megosztása itt eredetileg különböző, de egymástól független termelési ágak közti csere következtében alakul ki.”<sup>9</sup>

A fejlett, az árucserén alapuló munkamegosztás alapja a város és a falu objektív különbözősége.

Mielőtt a további feltételeket elemeznénk, állapítsunk meg néhány ténnyt a fentiek alapján. Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy az árucserét megelőzi a közvetlen termékcseré. Az árucseré a cserének egy magasabb típusa, amely a termékcseréből fejlődött ki. A termékcserében résztvevő cseretárgyak mindekenélőtt, mint hasznos dolgok, vagyis használati értékük szempontjából jönnek számításba. Tehát figyelembevéve, hogy ezeknek a cseretárgyaknak van társadalmi vonatkozásuk is, azt kell mondanunk, hogy a hangsúly itt még a természeti oldalon van. A cserét ezen a fokon elsősorban a természeti különbségek (a dolgok természeti különbségei, vagyis testi mivoltuk különbözőségei) szülik. A társadalmi aspektus itt még „csak” azt jelenti, hogy emberek közötti cseréről van szó, és már emberi munka termékeit is kicserélik. A csere általános folyamata maga is történeti kategória, amely csak a termelés fejlettségének egy, bár igen primitív, de mégis csak magasabb fokán keletkezett.

A további vizsgálat szempontjából egyáltalán nem lényegtelen az a tény, hogy bár eredetileg különböző, de egymástól mégis független termelési ágak cseréjéről van szó.<sup>10</sup> A hasznos dolog belső ellentmondása most már konkrétabb formában jelent meg, mert már részben történetileg is ábrázolva van.

<sup>6</sup> A továbbiakban csak olyan hasznos dolgokról lesz szó, amelyek emberi munka termékei.

<sup>7</sup> Vö. Erdei László: A megismerés kezdete. Akadémiai Kiadó 1957. 130—33. o.

<sup>8</sup> I. m. 380. o.

<sup>9</sup> I. m. 380. o.

<sup>10</sup> Ez még nem az árutermelés ún. független magánmunkája, de igenis már alapja annak.



Menjünk tovább a feltételek elemzésében. Marx azt írja, hogy a munkatermék (hasznos dolog) áruvá válása és az áru pénzzé válása együtt mennek végbe.<sup>11</sup> Ez lehetővé teszi számunkra, hogy az eredeti folyamatot fejlett formában is megvizsgáljuk először, és ennek alapján azután visszakövetkeztessünk az eredeti folyamatra.<sup>12</sup>

Mi már csak az eredeti folyamatról fogunk beszélni, de aláhúzzuk, hogy Marx mindkettőt vizsgálta és elemezte a két folyamat szükségszerű kapcsolatát. Minket már csak a visszakövetkeztetés eredménye és a köztük levő kapcsolat ténye érdekel.

„Addig, amíg nem két különböző használati tárgyat cserélnek, hanem, mint ahogy ezt a vadaknál gyakran találjuk, a dolgok kaotikus tömegét ajánlják fel egy harmadikért csereértékül, a közvetlen termékcseré maga is a kezdetén van.”<sup>13</sup> A dolgok önmagukban az ember számára idegenek, külsők, és ezért elidegeníthetők. A kölcsönös elidegenítéshez csak az kell, hogy az emberek független magántulajdonosokként (Kiemelés tőlem S. V.) lépjenek fel egymással szemben. Ez egy természetadta közösségen belül kezdetben lehetetlen.<sup>14</sup> Ezért írja Marx azt, hogy „Az árucseré ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek.”<sup>15</sup> Például, amikor egy közösség idegen közösségekkel kerül kapcsolatba stb. Ezek a külső kapcsolatok azután kihatnak (illetve visszahatnak) az adott közösség belső életére is, és átalakítják azt, vagy legalábbis a belső átalakulás egyik fontos tényezőjévé válnak. A csere mennyiségi viszonya kezdetben véletlen. (Kiemelés tőlem S. V.) Amikor az idegenből felvett szükséglet állandósul, akkor maga a csere is állandó szükségszerű folyamattá válik. Megindul a termékek egy részének cserére való termelése. Használati érték és csereérték fokozatosan elválnak egymástól. Az elválás fokozatos, de maga az elválás gyökeres minőségi fordulatot jelent a csere fejlődésében. Ez az ugrás abban fejeződik ki, hogy az állandósult szokás a csereviszonyokat fokozatosan mint viszonylag állandó értéknagyságokat rögzíti meg.

Íme az áruvá válás története előttünk áll fő vonalakban. A folyamat további fejlődése ebben a fejezetben már nem foglalkoztat minket. Eljutottunk, ha kihagyásokkal is, a hasznos dologtól (vagy pontosabban a hasznos dologból) az áruhoz.

Talán még néhány részlet-megállapítást fűzzünk a fentiekhez. A közvetlen termékcserében minden tárgy közvetlenül csereeszköz tulajdonosa számára. Ebben a csereformában még nem létezik az önálló, független értékforma.<sup>16</sup> Az ilyen önálló értékforma szükséglete csakis akkor áll elő, amikor is az áruk tömege és az áruk sokfélesége már igen nagy lesz. S ez nem is lehet másképpen.<sup>17</sup>

Egy olyan harmadik árura van szükség, amely kezdetben legalábbis szűk határok között az általános egyenérték szerepét tölti be. Ez az eleinte szűk határok között érvényes általános egyenérték fokozatosan átfejlődik majd a pénzformába.

<sup>11</sup> I. m. 98. o.

<sup>12</sup> Az ember anatómiájából következtethetünk a majom anatómiájára.

<sup>13</sup> I. m. 98. o.

<sup>14</sup> Gondoljunk csak az ó-indiai közösségekre, vagy az inka-államra.

<sup>15</sup> I. m. 99. o.

<sup>16</sup> Vigyázzunk arra, hogy itt értékformán még nem az ún. értékforma valamely típusát értjük, hanem csak az értéknek, mint csereformának a létezését általában.

<sup>17</sup> „A feladat egyidejűleg merül fel megoldása eszközeivel.” I. m. 99. o.

Ennyi teljesen elegendő a filozófiai következtetések levonásához. Mindekelőtt félreérthetetlen a folyamatból (az áruvá válás folyamatából), hogy a termékcserenél még nem beszélhetünk a cseretárgyak értékéről, mert értéke csak az árunak van. Megállapítottuk, hogy a hasznos dolog csak olyan körülmények között válik áruvá, amikor is a termelők független magántulajdonosokként lépnek egymással szembe. Végül azt kell levonnunk a fentebb leírt folyamat alapján, hogy a csere állandósulását bizonyos (idegen) szükségletek állandósulása teremti meg, és a kezdetben véletlen viszony később szükség-szerűvé válik.

Ezek után vegyük szemügyre a determinációs folyamatot, azaz a hasznos dolog átféjlődését áruvá! Ez már tisztán filozófiai nézőpontból fog történni. Milyen általános jellegű következtetéseket vonhatunk le az elmondottakból?

Láthattuk, hogyan megy végbe az áruvá válás folyamata a valóságban, és ennek folytán választ kaptunk a legfőbb miért kérdésre is. Adott elemzésünkben a hasznos dolog a filozófia nyelvén nem más, mint a magánvaló. Ez adott esetben sem jelent mást, mint azt, hogy a magánvaló, vagyis a hasznos dologban meglevő belső ellentmondás csak az átváltozás objektív, reális lehetősége. Vajon azok a feltételek (vagy történelmi terminussal élve: körülmények), amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy a hasznos dologból áru legyen, teljesen véletlenül csapódtak csak a magánvalóhoz, és teljesen külsődlegesek annak? Ha precíznek akarunk lenni, akkor másként is fel kell tennünk a kérdést. Lehetséges lett volna-e az, hogy a társadalom bizonyos fejlettségi fokán a hasznos dolog ne vált volna áruvá: tehát az, hogy magánvalónkhoz ne csatlakoztak volna azok a feltételek, amelyek szükségszerűen áruvá alakították? Erre a kérdésre már előzetesen is nemmel kell válaszolnunk.

Miért? Mert a magánvaló bizonyos aspektusban tekintve már eredetileg is meghatározott, belső feltételei már eleve adóttak, és nem véletlen, hogy éppen ezek (az ilyen irányba átalakító) és nem más feltételek csatlakozhattak hozzá. Így ez nagyon sematikusnak és túlságosan is egyszerűnek látszik, de végső soron minden dolog sematikus, ha csak fő vonalaiban van ábrázolva.

Ismert, hogy minden dolog <sup>18</sup> egy saját magát magánvalósága szerint magában foglaló másik dologból keletkezett, és ez a magánvaló megszűntetve — megőrződött (aufheben) a belőle kifejlődött dologban.<sup>19</sup> Ez a magánvaló dolog, illetve a dolog, mint magánvaló, a külső feltételekkel egyesülve mássá, új dologgá lesz, de ez a más a z ő s a j á t m á s a.<sup>20</sup>

A hasznos dolog magában tartalmazza az áru kialakulásának objektív lehetőségét. A lehetőséget tartalmazza egészen addig, amíg külső feltételeivel nem egyesül, és így ezzel okká nem válik. Miután ez megtörtént, a magánvalóból áru, vagyis a lehetőségből valóság lesz.

Most már csak azt kell megnéznünk, hogy ezek a csatlakozó, ún. külső feltételek csak külsők, csak idegenek-e a magánvaló lényegének. A magánvaló dolog lényege, mint minden dologé, egy belső objektív ellentmondás. Ez az ellentmondás, amíg a hasznos dolog, mint magánvaló létezik, egy-egyben tartja a dolgot. Az ellentmondás állandóan éleződik a fejlődés folya-

<sup>18</sup> Ismét hangsúlyozom, hogy tudatosan használom a dolog terminust, mert ez jelenti az egészet. Vö. Fogarasi Béla: Marxizmus és logika.

<sup>19</sup> Vö. Erdei: I. m. 109. o.

<sup>20</sup> Vö. Hegel: A logika tudománya több helyével.

mán, illetve egy bizonyos határon belül ez az éleződés a fejlődés. Ezzel együtt egyre inkább előtérbe kerül a hasznos dolog társadalmi vonatkozása is. Az ellentmondás pólusai tehát állandóan távolodnak egymástól egészen addig, amíg ez a belső ellentmondás végül is külsővé válik, és új ellentmondást hoz létre.

Természetesen ezzel felbomlik az a belső egység is, amely a hasznos dolgot, mint magánvalót jelentette, és a magánvaló, a hasznos dolog másértvalóvá, áruvá lesz. Az új ellentmondás ismét új egységet alkot, és ez az új egység az áru.

Ez az új ellentmondás abban áll, hogy bár az áru hasznos dolog is, meghatározott használati értékkel bír testi mivolta miatt, hasznos volta egyre inkább háttérbe szorul (mint árunak). Ami a hasznos dologban még uralkodó mozzanat volt, az áruban jelentéktelen lesz, és az ellentmondáson belül immár a társadalmi pólus az uralkodó. Ez az eltolódás fogja később ismét felbontani az áruban még meglevő egyensúlyt, ami más társadalmi feltételekkel együtt magának az árutermelésnek a felbomlásához fog vezetni. Ez vezet majd el többek között a szükségletek szerinti termeléshez. Itt minden munkatermék mindenekelőtt hasznossága szempontjából jön ismét figyelembe. Ez a hasznosság már más, mint az első volt, mert túlnyomóan társadalmi hasznosság. Ez azonban már nem tartozik témakörünkbe.

Mint láttuk: a külső feltételek felhalmozódása hozták végül létre azt a pontot, ahol is a hasznos dolog átváltozott áruvá. De ezeket a külső feltételeket is a magánvaló, a belső feltételek teremtték meg. Tehát ebben a vonatkozásban a belső feltételek is külsők és a külsők is belsők, de csak ebben a vonatkozásban. Az ellentmondások ilyen fejlődése adja a dolgok keletkezésének, elmúlásának és létének „végső” okát, ha egyáltalán lehet ilyen végső okról beszélni.

Természetesen az ebben a fejezetben vázolt filozófiai koncepció véleményünk szerint — a problémának csak a legáltalánosabb és így a legabsztraktabb megoldását jelenti. Mégis a tárgyalásnak egy szükséges szakasza ez is. Itt még csak a determináció általános jellegét és menetét mutathattuk be, amelyet a következő fejezeteknek kell részleteiben elemezniük, konkretizálniuk.

Ebben a fejezetben még több olyan fogalmat használtunk, amelyeket csak a későbbiekben fogunk megvilágítani. Gondolunk az ok, feltétel, lehetőség, szükségszerűség stb. fogalmaira.

Összefoglalva: eddig azt vizsgáltuk, hogyan jön létre a magánvalóból a másértvaló, és hogyan lesz saját másává ez a magánvaló. Ez a megszűntetve-megőrződés (Aufhebung) a determinációs folyamat általános menete.

### *Az ok általánossága*

Az előző fejezetben megvizsgáltuk a hasznos dolog áruváválásának történelmi útját, és levontuk a belőle folyó filozófiai következtetéseket az adott probléma elemzésének céljából. Most ezt a történelmi utat a logikai átmenetben összesűrítve látjuk majd viszont.

A vizsgálat tárgya: a használati érték átmenete a csereértékbe, ami legalábbis szerintünk — lényegében egybeesik a hasznos dolognak az áruba való átmenetével.

Az áru természetesen nemcsak a csereérték, hanem az érték és a használati

érték egysége. Ebben az egységben már az értékoldal áll előtérben, ez az uralkodó komponens.

A használati érték, mint ismeretes, valamely dolog hasznossága, a dolog testi mivolta, amely mennyiségileg is mindig meghatározott nagyság.<sup>21</sup> Pl. 1 kilogramm kenyér, 1 mázsa szén stb. stb. A használati érték h o r d o z ó j a a csereértéknek.<sup>22</sup>

A csereérték mindenekelőtt, mint mennyiségi viszony jelenik meg, vagyis, mint a különböző használati értékek kicserélődésének aránya, amely hely és idő szerint változik. A használati értéknél a minőségi mozzanat volt a domináló, de mennyiségi oldal is volt. A csereértéknek is van minőségi meghatározottsága, de hogy az miben áll, arra csak a következő fejezet fog választ adni. Úgy tűnhetik, hogy az az arány, amely szerint a használati értékek kicserélődnek egymással, teljesen véletlen és viszonylagos valami. A csereértékeknek egymással egyenlőknek kell lenniük. Ez azt jelenti, hogy :

1. „Egy áru érvényes csereértékei egyenlőt fejeznek ki.”<sup>23</sup>

2. A csereérték „valamely tőle megkülönböztethető tartalom kifejezési módja, megjelenési formája.”

Használati értéke, mint láttuk, van a hasznos dolognak is, de csereértékkel csakis az áru bír. Előzetesen ismét azt mondhatnánk, hogy a használati érték úgy viszonylik a csereértékhez, mint a magánvaló a másértvalóhoz. Vagyis a használati értékből, amely h o r d o z ó j a a csereértéknek, levezethető (nemcsak gondolatilag, hanem objektíve is) a csereérték.

Ez így igaz is, de miért és hogyan? Miért cserélődnek el az áruk éppen ilyen és nem valamilyen más arányban? Ha erre felelni tudunk, akkor nem tűnhet fel véletlennek és relatívnak az áruk kicserélődésének aránya. Ha azt mondjuk, hogy „a” méter szövet egyenlő „b” mázsa szénnel, akkor mindkettőt valami h a r m a d i k k a l tettük egyenlővé, ami se nem az egyik, se nem a másik. Illetve ennek a harmadik valaminek a létezése teszi egyenlővé mindkét árut. A két áru c s a k i s azért lehet egyenlő egymással, mert egy tőlük relatíve különálló valami mással (azzal a bizonyos harmadikkal) is egyenlőek. Ez a más az ő saját másuk.

Itt szükséges feltétlenül megjegyezni, hogy a csereérték egy fikarenyi használati értéket sem tartalmaz, mert a cserében nem a használati értékek, hanem csak azok aránya jön számításba.<sup>24</sup> Bizonyos arányban minden használati érték kicserélhető egy, vagy több másik használati értékkel.

Érdekes összefüggésre bukkantunk itt rá. Kiderült, hogy a használati értékek csak az esetben cserélődhetnek ki egymással, ha mindkettőben van valami közös, ami ugyan se nem egyik, se nem másik, mégis mindkettőben benne van, és amely egyenlővé teszi őket. Jól figyeljük meg itt a filozófiai mozzanatot! Két dolog csak akkor lesz kapcsolatban egymással, ha valami, tőlük különböző dolog közvetít közöttük. Ez a közvetítő csakis az ő saját másuk lehet. Tehát a használati értékből akkor lesz csereérték, ha kicserélődésük arányát az szabályozza, ami mindkettőjükben közös. Ekkor a termékek áruvá válnak, és a használati érték és csereérték viszonyában az utóbbi fog dominálni.

<sup>21</sup> I. m. 44. o.

<sup>22</sup> I. m. 44. o.

<sup>23</sup> I. m. 45. o.

<sup>24</sup> Hozzá kell tenni, hogy a csereérték a használati értéket, csak a maga testi mivoltában nem tartalmazza, de mint társadalmi használati értéket, mint saját alapját, igen is tartalmazza.

Most már a dolgok testi különbözősége csak kiindulási pont, de — természetesen — elengedhetetlen kiindulási pont. Itt már minden kicserélhető, feltéve, ha megfelelő arányban van meg.

Időzzünk egy kevés ideig ennél a kérdésnél. A fentiekből látható, hogy a történelmi fejlődés logikailag is rekonstruálható. A történelmi fejlődés szükségszerű tendenciája ebben az esetben a logikai szükségszerűségben is megjelenik. Amennyire igaz az, hogy a hasznos dolog megelőzte az árut, és az utóbbi az előbbiből fejlődött ki, ugyanúgy igaz az is, hogy a használati érték megelőzi a csereértéket, mert hordozója, természeti alapja annak. Ez a megelőzés csak logikai aspektusban értendő a használati érték és a csereérték viszonyában, hiszen a használati érték az áruban már csak úgy alapja a csereértéknek, hogy nélküle nincs az utóbbi sem. Történetileg nézve itt nem egymásutániség, hanem egymásmellettiesség áll fenn, de ez az egymásmellettiesség tükrözi azt a történeti egymásutániséget, amely még megvolt az áruvá válás folyamatában. Tudniillik történetileg a tárgyak hasznosságáról már az ember megjelenésekor, tehát a társadalom fejlődésének kezdeti szakaszán is beszélhetünk, de csereértékről csak akkor, amikor a hasznos dolog áruvá vált, vagy kezdett válni. Ezt a történeti utat sűríti magában a használati és csereérték logikai viszonya.

Ezenkívül értékrendi különbség is van a két kategória között, és ez szintén logikai aspektus. Ugyanis — véleményünk szerint —, a csereérték magasabb fejlődési szintet képvisel a használati értékhez viszonyítva, mert az előbbiben már a társadalmi meghatározottság a döntő, az, hogy milyen arányban cserélődnek ki a használati értékek. Ennek a társadalmi meghatározottságnak a konkrét tartalmáról is később szólnunk majd.

Végül a folyamat marxi elemzéséből láthatjuk, hogy a két kategória között valami harmadik van, ami közvetít. Közvetít, vagyis egyenlővé tesz, vagyis az egyikből mást csinál, egyszerűen, ez a valami át a l a k í t. Ez az, ami a magánvalót a másértvalóba fordítja át és ugyanakkor mindkettőben benne van, mindkettőben közös. Éppen ezért közvetít. Közvetíteni nem jelent mást, mint aktívan közösnek lenni. Ennek a közvetítőnek általános jellege van. Az aktív közös csak lényeges lehet, mert közvetít, átalakít. A lényeges közös, az általános. Teljesen önkényesen (illetve itt még önkényesen) ezt a közvetítő kategóriát, amely az átalakítást végzi, nevezzük el o k n a k. Tehát az ok legáltalánosabb megfogalmazásban az, ami a magánvalót szükségszerűen másértvalóvá alakítja. Ebben a legáltalánosabb megfogalmazásban az okot, mint meghatározott szerepet betöltő kategóriát jellemeztük, amely szerep abban áll, hogy általános jellegénél fogva közvetít, átalakít.

Tovább kell mennünk A tőke fejtegetéseiben. Meg kell találnunk, hogy mi az a közös, ami az áruk csereviszonyában rejlik, ami megszabja az áruk kicserélődésének arányát.

A marxista politikai gazdaságtan diadala ennek a közösnek a felfedezése. Ugyanis a használati érték és a csereérték fogalmai egymástól izoláltan a Marx előtti politikai gazdaságtanban is ismeretesek voltak. De a közvetítő kategóriát, ami által a csereérték lett, illetve állandóan lesz, csak Marx volt képes felfedezni. Ez a közvetítő közös: az é r t é k.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> I. m. 46. o. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy az érték fogalmán nem az érték nagyságát értjük. Ugyanis Marx a következő fejezetekben ebben az értelemben is használja.

A csereérték az érték szükségszerű kifejezési formája. A csereérték lényege az érték. Mi ennek az ún. értéknek a tartalma? Ha eltekintünk az áruk használati értékétől (amely mindenekelőtt a dolog minőségét alkotja), akkor az áruknak csak egy közös tulajdonságuk marad. Mégpedig az, hogy *emberi munka termékei*. Itt eltekintünk a munka hasznos (konkrét, mert konkrétan hasznos) jellegétől, és csakis az elvont emberi munkáról beszélünk.

Azonnal felmerül a kérdés, hogy az érték általában azonos-e az elvont emberi munkával. Nem tudunk egyszerű igennel vagy nemmel válaszolni. Néhány megkötést kell tennünk. Az első ilyen megszorítás abban áll, hogy az elvont emberi munka önmagában ugyan még nem érték, de bizonyos körülmények között értéket alkot. Tehát az elvont emberi munka meghatározott feltételek mellett értékalkotó jelleggel bír. A meghatározott feltétel az, hogy egymástól elszigetelten dolgozó, független magántermelők termékei lépjenek csereviszonyba egymással. Ezt a feltételt még számtalan kisebb-nagyobb zárójelre bonthatjuk fel. Ez most még nem szükséges elemzésünkhöz.

Továbbá azt a megszorítást kell még tennünk, hogy csakis a *tárgyi* *assult* munka, a megszilárdult munkaidő jelent értéket.<sup>26</sup> Az érték csak bizonyos tömegű megszilárdult munkaerőt képvisel. „Emberi munkaerő folyékony állapotában, vagy emberi munka értéket alkot, de maga nem érték. Csak megszilárdult formában lesz értékké, tárgyi formában.”<sup>27</sup>

Bár ez még mindig nem az érték totális fogalma, ha egyáltalán lehet ilyen fogalomról beszélni, mégis elég lesz ennyi is ebben a részben.

Előttünk áll a három kategória, amelyek közül kettő, az érték és a csereérték, ugyanazt a tartalmat fejezik ki, csak más-más aspektusban. Az érték a belső, a csereérték pedig a külső oldalt.

Mint már említettük, a következő nehézséggel állunk szemben: egyrészt azt állítjuk, hogy a használati értékből a csereértékbe való átfejlődést az érték kategóriája közvetíti, másrészt azt látjuk, hogy az érték már maga is magasabb színvonalat, fokozatot jelent a használati értékhez képest, és az árunak a fő oldalát adja. Az értékről, mint olyanról csak az árunál beszélhetünk, de akkor hogyan hozhatja létre a csereértéket, saját szükségszerű megjelenési formáját, amely az árut igazán áruvá teszi azzal, hogy cseretermékké teszi? Az ellentmondás — azt gondoljuk — könnyűszerrel feloldható. Hogyan? Előbb fogalmazzuk meg általánosságban.

Az érték, ha nem is mint valóságos érték, de mint annak csírája, objektív lehetősége, benne van már a használati értékben is. A használati érték a csereérték hordozója. Az érték a használati értékben mint magánvaló van benne, és így módon a használati érték egy bizonyos mozzanata magánvalóként funkcionál. Ez a magánvaló, a már említett feltételek mellett, másértvalóvá lesz.

Mit jelent ez most már nem csak általánosságban? A konkrét út az előző fejezetben leírt folyamat útja. A használati érték lényege minőségi jellegű, mert a dolog testi mivoltát fejezi ki. Mivel ezeknek a természeti dolgoknak a döntő tömegéhez már emberi munka is járult (munkatermékek), és ezeket az ember használja fel (munkájával saját maga számára elidegeníti a *természettől*), a használati értékekben is van társadalmi viszonylat. Természetesen ismét nem ez a társadalmi mozzanat az uralkodó és nem is

<sup>26</sup> I. m. 48. o.

<sup>27</sup> I. m. 60. o.

lehet, hiszen a megmunkálás és felhasználás kezdetben főleg esetleges, véletlen, és csak a fokozatos megszokás teszi majd szükségszerűvé azt. Mégis, mert az emberekkel és az emberi közösségekkel kapcsolatos, magában foglalja azt a lehetőséget, hogy az emberek, illetve az emberi közösségek találkozásakor a használati értékeket (ha különböznek egymástól) ki lehessen cserélni.

A kezdeti csere új (főleg addig idegen), ismételt szükségletet szül, amely szokássá lesz, és így mint új szükséglet megőrződik. A társadalmi oldal egyre inkább kifejlődik, megszilárdul egészen addig, amíg meghatározott értékke, most már valóságos értékke válik. Az értékke válás akkor lesz szükségszerűvé, amikor már az összes fő termékeket emberi munkával állítják elő, és amikor a termelők egymástól elszigetelten, független magántermelőként tudatosan cserére kénytelenek termelni. Ugyanakkor, amikor a magánvaló értékből (a használati érték társadalmi aspektusából) valóságos érték (tárgyasult emberi munka) lesz, egyben a használati érték is átcsap a saját ellentétébe, az érték szükségszerű megjelenési formájába, a csereértékbe. A túlnyomóan természetiből, túlnyomóan társadalmi lett. Ami ezt az átcsapást véghezvitte, az emberi munka fejlődése volt, amely emberi munka megszilárdult állapotban az értéket jelenti. Az érték, mint a használati értékben magánvalóként funkcionáló mozzanat, megteremtette szükségszerű megjelenési formáját, a csereértéket. A használati érték annyiban a magánvalója a csereértéknek, amennyiben tartalmazza, mint saját mozzanatát, a magánvaló, még — nem valóságos értékét.

Mi csak a következő mozzanatra fogunk itt felfigyelni. Ahhoz, hogy az érték közvetítsen (okozzon, aufheben a szó legszélesebb értelmében) a használati érték és relatív ellentéte, a csereérték között, az kell, hogy mindkettőben benne legyen, és ugyanakkor mégis különbözzön tőlük. Ugyanis ha legalább részlegesen nem azonos (nincs benne) mindkettővel, akkor nem közvetíthet, vagy ha nem különbözne mindkettőtől, akkor sem közvetíthet, mert közvetíteni két dolog között csak valami harmadik tud.

Szükséges még, és ez csak folyománya az előbbinek, hogy minden használati értékben benne legyen. Tehát közös legyen a magánvalóhoz tartozó minden tárgyban,<sup>28</sup> legalább egy mozzanatban, a magánvalóban és a másértvalóban is.

A használati érték mindig konkrét meghatározott minőségű dolog, amely minden testnél más és más, sőt más és más ugyanazon test különböző viszonylataiban, és ugyanazon viszonylat különböző emberekhez és tárgyakhoz való kapcsolatában is. Minden termékben közös, általános tulajdonság az, hogy megszilárdult munkaidőt, tárgyasult emberi munkát testesít meg. Tehát az érték, már mint magánvaló olyan valami, ami minden tárgyban közös. Ugyanis az érték az tárgyasult munka, de mint látni fogjuk, a tárgyasult munka még nem az érték. Ezért mondjuk, hogy az érték mint, magánvaló is közös minden tárgyban. Hozzá kell tenni, hogy csak az a d o t t d o l o g h o z t a r t o z ó ö s s z e s tárgyban levő közösségről lehet csak beszélni.

Ez a közös nem lehet bármilyen tulajdonságok közössége, hanem az adott aspektusban a lényeges tulajdonságoknak kell közösnek lenni. A terméknek nyilván az a legmélyebb lényege, hogy emberi munka hozta létre. A lényeges közös tulajdonságok az á l t a l á n o s t jelentik.

<sup>28</sup> A tárgy fogalom alatt itt a dolgot, mint az egészet kitevő részeket értjük. A használati érték a dolog, és ennek fajtái a konkrét használati tárgyak.

Tehát eddigi fejtegetéseink is konkrétabbakká lettek azzal, hogy rámutattunk az ok kategóriájának általános jellegére. Az általános itt és mindenhol máshol az állandó ismétlődést, vagyis a maradandóságot, szilárdságot is jelenti. Erre utal Marx, amikor arról ír, hogy az érték fokozatosan az emberi munka megtestesítőjévé válik. Olyan munka megtestesítőjévé, amely minden termékben mindig közös.

A fentiek alapján azzal vádolhatnánk minket, hogy koncepciónk szerint Marx módszere egyszerű visszatérés lenne John Stuart Mill ún. induktív oksági módszereihez. Több burzsoá közgazdász azzal vádolja Marxot, hogy csak azt nézi, ami azonos a jelenségekben, figyelmen kívül hagyja a különbözőt, és így eljut a Mill-féle egy valamihhez, ami egy másik jelenség oka. Itt nyilván az értékről van szó, ami az adott aspektusban valóban az egyetlen, ami az árukban közös.

Amikor kimutatni igyekeztünk az ok kategóriájának általános jellegét, akkor tudtuk, hogy meg kell felelni az értékelmélet elleni előbb említett vádra. A fenti ellenvetés csak akkor lenne jogos, ha Marx a pusztán formális azonosságot venné figyelembe. Az érték nem valamilyen formális azonosságot testesít meg, hanem a tartalmilag lényeges tulajdonságok általánosságát. Az érték először is nem úgy egyetlen, mint egy konkrét tárgy, hanem legalább néhány komponens dialektikus egysége, és mint ellentmondó oldalakat tartalmazó egység jelenti az egyet. Gondoljunk csak az érték mennyiségi és minőségi (szubsztanciális) oldalaira. Ezenkívül olyan komponensek egysége is, mint például: emberi munka, tárgyasult munka, meghatározott funkció, amiről egy fejezettel később írunk majd. Azonosságról itt csak annyiban van szó, hogy az érték mindenben a közös, az ismétlődő, a tartós, tehát az azonos. Az azonosnak a tartalma itt igen ellentmondásos, tehát nem formális azonosság, hanem dialektikus egység.

Marx ugyanezt a gondolatot fejezi ki ebben a megfogalmazásban: „... különböző dolgok nagyságai (értéknagyságokról van szó S. V.) csak akkor válnak mennyiségileg összehasonlíthatóvá, ha már ugyanarra az egységre (Kiemelés tőlem S. V.) visszavezették őket. Csak mint ugyanannak az egységnek a kifejezései válnak egyenlő nevű, tehát összemérhető nagyságokká.”<sup>29</sup>

Ez a formulázás azt emeli ki, ami a különböző, sőt ellentmondó tárgyakban azonos. De jelenti-e ez azt, hogy ez az azonos önmagában nem lehet ismét ellentmondásos természetű? Erről szó sincs. A magánvaló érték mint ok, az azonosság és a különbözőség szintézise. Ez az ellentmondó jelleg csak is az értékformában tűnik elő. Ugyanis az értékforma általában magában foglalja a viszonylagos és az egyenértékformát egyaránt, amelyek ugyanazon érték kifejezés egymást kölcsönösen feltételező, egymástól elválaszthatatlan, de ugyanakkor egymást kölcsönösen kizáró és ellentétes végletei, ugyanazon érték kifejezés pólusai.<sup>30</sup>

Az érték annyiban jelenti az azonost, amennyiben a különböző használati tárgyak egy típusú szubsztanciáját jelenti.<sup>31</sup>

Már ebben a részben megjegyezzük, hogy az érték, mint közvetítő kategória, az egész determinációs folyamat szempontjából, a különös terü-

<sup>29</sup> I. m. 59. o.

<sup>30</sup> I. m. 58. o.

<sup>31</sup> I. m. 52. o.



letéhez is tartozik. Ez egyáltalán nem mond ellent az ok általános jellegének. Csak különböző viszonylatokról van szó.

Összefoglalva. Ez a fejezet az okot, mint általános kategóriát kísérelte meg jellemezni, és ezzel igyekeztünk alátámasztani az okok feltárásának szükségességét.

### *Az ok funkciális jellege*

Az eddigiekből még csak annyit tudtunk meg az értékről, hogy az, ami minden hasznos dologban közös, tehát a megszilárdult munkaidő, vagyis a tárgyasult munka. Miért nevezzük a hasznos dolgokban meglevő közösséget értéknek? Ez az érték elnevezés valami teljesen önkényes valami, pusztán játék? A megszilárdult munkaidőt elneveztük értéknek, a figura új babaruhát kapott? Ha így lenne, akkor Marx értékfogalma olyan üres tautológia lenne, amelyek ellen éppen Marx harcolt a legjobban. Ha az értékről azt állítom, hogy tárgyasult munka vagy megszilárdult munkaidő, és ugyanakkor azt is állítom, hogy mégsem teljesen a tárgyasult munka, akkor úgy tűnik, hogy logikai ellentmondás van. Hogy ezt a látszólagos logikai ellentmondást feloldjuk, az szükséges, hogy kimutassuk, hogy miben azonosak és miben különböznek egymástól. Ha megjelölöm azonosságukat és különbségüket, akkor a logikai ellentmondásból objektív valóságos ellentmondás lesz. Ez az objektív ellentmondás konkrétan abban áll, hogy az érték ugyan nem más, mint a tárgyasult munka, de ugyanakkor nem is egyszerűen csak a tárgyasult munka. Nem egyszerűen tárgyasult munka, hanem, mint tárgyasult munka, mint megszilárdult munkaidő sajátos társadalmi funkciót bír. Tehát az érték funkció, vagyis meghatározott funkciójú társadalmi viszony. Tudniillik az érték, mint az áruk cseréjének alapja funkcionál. Ezt a nagy jelentőségű felfedezést mutatja be Fogarasi Béla Marxizmus és Logika c. könyvében.<sup>32</sup>

Fogarasi Béla megmutatja a döntő különbséget dolog és viszony (absztrakt funkció) között. Bár ez a megkülönböztetés szintén csak relatív, mert a dolog is magánvaló funkció; bizonyos feltételek mellett funkciót is vesz, és ugyanakkor minden funkciónak dologi szubsztanciája is van. Fogarasi elvtárs fejtegetéséből még egy momentumot kell megemlíteni, mégpedig azt, hogy egy és ugyanazon dolognak társadalmi funkciói sokfélék és különbözők lehetnek. Mivel a társadalomban a viszonyok és ezen belül is mindenekelőtt az ökonomiai funkciók a meghatározóak, éppen ezért minden igazán tudományos, társadalmi koncepciónak funkcionális jellegűnek kell lenni. Hangsúlyozom, hogy csak társadalmi koncepciókról beszélünk.

A dogmatizmusnak a többi között egyik jellemzője az is, hogy visszacsúszik a csak dologi, szubsztanciális vizsgálat színvonalára. Ez abból is következik, hogy a dogmatizmus a dolgokat és jelenségeket a viszonylagos állandóság és nyugalom szempontjából tekinti csak, és ezért híve a csak szubsztanciális felfogásnak. A funkcionális felfogás. — legalábbis a társadalomtudományokban —, a jelenségeket és tárgyakat a maguk teljességében, lényeges állapotukban, a mozgás állapotában tekinti.

A fentiekből már deduktíve is következik, hogy a társadalmi okság-elméletnek úgy kell vizsgálnia tárgyát, az ok kategóriáját, mint sajátos funkciót. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy megelőző fejezeteink

<sup>32</sup> Fogarasi Béla: Marxizmus és logika. Szikra 1946. 89—98. o.

illusztrációi induktíve is bizonyítják ezt. Ugyanis, ha az érték funkció, akkor az előbbieken fejtegetett determinációs folyamatnak is funkcionális jellegűnek kell lennie. Elég itt utalnunk az érték kategóriájának közvetítő szerepére. Eddig azt láttuk, hogy az ok és hadd tegyük hozzá, hogy a feltétel kategóriája is maguk is funkciók, viszonyok. Az érték a leírt determinációs folyamatban, mint ok azzal a funkcióval bír, hogy a használati értéket csereértékké fejlessze.

Nemcsak az érték kategóriája funkcionális jellegű, hanem funkcionális jellegűek a társadalomtudomány összes lényeges kategóriái és ez nem is lehet másképp. Ha a tőke bármely helyét nézzük, ezzel a felfogással találjuk szembe magunkat. Ha a társadalomtudomány speciális kategóriái funkcionális jellegűek, akkor ezek általánosításai, a közös törvényszerűségeiket kifejező filozófiai kategóriák sem lehetnek mások. Az általános nem különbözhet formai minőségében az egyeditől, amiben mindenekelőtt önmaga nyilvánul meg.

„A néger — néger. Csak bizonyos viszonyok között lesz rabszolga v á. (Funkciója, hogy rabszolga. Kiemelés tőlem. S. V.) Egy pamutfonógép — gép, amellyel pamutot fonnak. Csak bizonyos viszonyok között lesz t ő k é v é. (Funkciója tőkeként szolgálni. Kiemelés tőlem. S. V.) Ha ezekből a viszonyokból kiragadjuk, éppoly kevésbé tőke, mint ahogy az arany önmagában véve nem pénz, vagy a cukor, nem a cukor ára... *A tőke társadalmi termelőviszony. A tőke történelmi termelőviszony.* (Lohnarbeit)”<sup>33</sup>

Tehát, mint láttuk, nemcsak az érték, hanem a tőke is csak társadalmi funkció. Továbbmenve a konstans és a variabilis tőkével kapcsolatosan ezt írja Marx :

„Amikor kifejtettük, hogy a munkafolyamat különböző tényezői a termék értékének képzésénél milyen különböző szerepet játszanak, tulajdonképpen azt jellemeztük, hogy a t ő k e k ü l ö n b ő z ő a l k o t ó r é s z e i s a j á t é r t é k e s i t é s e f o l y a m a t á b a n m i l y e n f u n k c i ó t t ö l t e n e k b e.”<sup>34</sup> (Kiemelés tőlem S. V.)

Mindezt nem szükséges különösebben interpretálni. Világos, hogy a tőke azon alkatrészei, amelyek egymáshoz viszonyítva a lényegesség egy és ugyanazon fokán állanak, csakis abban különböznek egymástól, és másban nem is különbözhetnek, hogy legközelebbi nemük (a tőke) folyamatában más-más funkciójuk van. Ugyancsak felesleges kommentálni Marxnak a pénzről, mint társadalmi funkcióról való elemzését is.<sup>35</sup>

A tőke különböző helyeiről vett illusztrációink kellő mértékben igazolják, hogy Marx a politikai gazdaságtan kategóriáit, mint funkcionális kategóriákat ábrázolja, és azok különbségét, mint funkcionális különbséget mutatja be. Ezért van mélységesen igaza Fogarasi Bélának Rudas Lászlóval szemben a Marxizmus és logikában akkor, amikor Marx f u n k c i o n á l i s felfogását húzza alá, mint valóban dialektikus felfogást. Rudasnak abban igaza van, hogy a szubsztancia az, ami funkcionál, de Fogarasi Béla vajon az eszme funkciójáról beszél?

Miután láttuk, hogy a társadalomtudományokban a marxista módszer a funkcionális felfogás, most már kicsit részletesebben meg kell állnunk az ok funkcionálisánál.

<sup>33</sup> I. m. 827. o.

<sup>34</sup> I. m. 224. o.

<sup>35</sup> I. m. 134—141. o.

Az árutulajdonos számára minden más áru saját árujának különös egyenértéke, és saját áruja minden más áru általános egyenértéke. Mivel azonban minden tulajdonos így gondolkozik, egy áru sem általános egyenérték, és ezért az áruknak nincs általános viszonylagos értékformájuk. Ezért nem is, mint áruk állnak egymással szemben, hanem mint termékek. Hol a megoldás? „Kezdetben vala a tett” — írja Goethe nyomán Marx, és ezzel rávilágít a kiútra. Az árukat mint, értékeket csak úgy vonatkoztathatjuk egymásra, hogy azokat valamely más árura, mint általános egyenértékre kell vonatkoztatnunk. Minden más áru kizár egy meghatározott árut, amelyben mindannyian kifejezik értékeiket. Ezen áru természetes alakja társadalmilag érvényes általános egyenérték alapjává lesz. „Ennek a kizárt árunak a társadalmi folyamat végén különleges társadalmi funkciójává válik, hogy általános egyenérték legyen. Így lesz belőle — pénz.”<sup>36</sup>

„A pénzkristály szükséges terméke a cserefolyamatnak.”

Bár kissé hosszadalmas volt a folyamat leírása, de elemzésünk szempontjából — úgy hisszük — hasznos volt. A determinációs folyamat — az általános egyenérték szükségszerű átfejlődése a pénzbe. A következő érdekes összefüggésre figyelhetünk itt fel. Valami általános egyenértékké lesz a fejlődés folyamán nem azért, mert testi mivolta determinálja erre. Nem is a testi mivolta az általános egyenérték, mert ez a testi mivolta csak alapja annak, hogy egyáltalán általános egyenérték lehet. Az adott kizárt árunak funkciója az, hogy általános egyenérték, tehát az általános egyenérték funkció.

Ugyancsak a pénz az nem egyszerűen a csillogó arany vagy ezüst. Arany vagy ezüst vagy más fém mindig volt, de nem mindig volt pénz. Bizonyos viszonyok között ezeknek a fémeknek funkciójává lesz, hogy betöltsék az általános egyenérték szerepét. Tehát a pénz is funkció.

Marx kimutatta, mint leírtuk, hogy az általános egyenértékből szükségszerűen pénz lesz. Amiből pénz lesz, funkció, ami az általános egyenértékből lett, szintén funkció. Úgy gondoljuk, hogy a két véglet között csak ugyanolyan jellegű valami közvetíthet, tehát funkciók között csak egy harmadik funkció közvetíthet. Ez a közvetítő funkció, ami az egyikből szükségszerűen létrehozza saját mását, az ok.

Még egy döntő bizonyítékot hoznánk fel arra vonatkozóan, hogy az ok csakis mint funkció létezik és létezhet. Ezt mutatja az a tény is, hogy egy és ugyanazon folyamat terméke lehet következménye és lehet feltétele is a folyamatnak. „A termelőeszközök tömege, amelyekkel dolgozik, munkája termelékenységével együtt nő. Ezek a termelőeszközök eközben kettős szerepet játszanak. Egyrészüknél növekedése következménye a munka növekvő termelékenységének, más részüké feltétele annak.”<sup>37</sup> (Kiemelések tölem. S. V.) Például a gépek tömeges alkalmazásának időszakában ugyanazon idő alatt több nyers és segédanyagot használnak fel, mint a kézműves munka idején. Ez a növekvő termelékenység következménye. Ugyanakkor a gépi felszerelések tömegének növekedése feltétele a növekvő termelékenységnek.

Most tekintsünk el attól, hogy ebben a speciális esetben a termékeknek csak egy bizonyos része vált feltétellé. A fontos az, hogy ez a bizonyos rész is a növekvő termelékenység eredménye volt, de más aspektusban ugyanennek

<sup>36</sup> I. m. 97—98. o.

<sup>37</sup> I. m. 672. o.

a növekvő termelékenységek elengedhetetlen feltétele is volt. Tehát láthatjuk, hogy valamely dolgot, jelenséget oknak vagy okozatnak tekintjük, azt csak az adott, meghatározott aspektusban betöltött szerepe, funkciója dönti el. Egy és ugyanazon dolog más és más aspektusban, sőt ugyanazon aspektus különböző fejlődési szakaszaiban (ami szintén egy újabb aspektus) lehet ok és okozat is. És hogy mikor melyik és mikor másik, az nem dologi-ságától, hanem kizárólag az adott aspektusban betöltött funkciójától függ. Az ok okozattá lesz, mert megváltozik a funkciója, és az okozat is csak akkor lesz okká, ha más funkciója lesz az adott aspektusban.

*Egy ok — több ok (egyes és általános ok)*

Ebben a kérdésben — úgy gondolom — lényeges különbségek vannak marxisták között is. Mivel célunk Marx felfogásának a visszaadása a politikai gazdaságtan területén erről a kérdésről, az egyes nézetek bírálata helyett az ő nézeteit kell kifejtelnünk.

„Egyike a klasszikus politikai gazdaságtan alaphiányosságainak, hogy az áruk és különösen az áruérték elemzéséből sohasem sikerült rátalálnia az értékformára, amely az értéket csereértékké teszi. Éppen legjobb képviselőiben, mint A. Smith és D. Ricardo, az értékformával mint valami egész mellékessel bánik, aminek az áru természetéhez csak külsőleg van köze. Az ok a ennek nemcsak az, hogy az érték nagyságának elemzése foglalja le egész figyelmét. Az ok mélyebben fekszik. (Kiemelés tőlem S. V.) A munkatermék értékformája a polgári termelési mód legelvonatabb, de egyszersmind legáltalánosabb formája, amely ezzel ezt a termelési módot, mint a társadalmi termelés különös válfaját és ezzel egyúttal történelmileg is jellemzi. Ha tehát a polgári termelési módot a társadalmi termelés örök természetes formájának tekintjük, akkor szükségképpen elkerüli a figyelmünket az értékforma, tehát az áruforma, további fejlődésében a pénzforma, tőkeforma stb. különleges jellege is. Ezért olyan közgazdászoknál, akik teljesen egyetértenek abban, hogy az érték nagyságának mértéke a munkaidő, a legtarkább és legellentmondóbb elképzelésekkel találkozunk a pénzről, tehát az általános egyenérték kész alakjáról.”<sup>18</sup>

Szembevetendő, hogy Marx itt világosan úgy beszél az értékről, mint közvetítő kategóriáról. Az érték azért közvetít, és azért alapvető jelentőségű minden marxi elemzésnél a politikai gazdaságtanban, mert az értékforma a polgári társadalom legáltalánosabb és legjellemzőbb formája.

A fent leírt fejtegetésből úgy tűnhetné, hogy Marx elismeri a plurális okság elvét, vagyis hogy egy jelenségnek több oka is lehet. Erre utal, amikor azt mondja, hogy ennek oka nemcsak az ... stb. Úgy gondoljuk, hogy ez csak látszólagos. Ugyanis lehetséges, hogy az érték nagyságának elemzése elterelhette időlegesen a klasszikus politikai gazdaságtan legnagyobb képviselőinek a figyelmét saját koruknak ezen leglényegesebb politikai gazdaságtani problémájáról, de ez nem lehetett tartós. Mivel nem vizsgálták az érték szubsztanciájának a problémáját alaposan, a hibának fejtegetéseik fővonalában kellett rejlenie. Az, hogy Smith és Ricardo nem elemezték az értékformát általában, annak külső és befolyásoló tényezője volt az, hogy ők

<sup>18</sup> I. m. 91—92. o.

mindenekelőtt az értéknagyság elemzésével foglalkoztak. De ez csak egyik tényezője és feltétele volt és nem az oka. Az, hogy a nagyságelemzésre fordították a fő figyelmet, már csak azért sem lehetett oka annak, hogy nem a fő problémával foglalkoztak, mert ez nem válaszol arra a kérdésre, hogy miért éppen az értéknagyságot és miért nem az értékformát elemezték. Az egyik nem zárja ki a másikat. Az okot ott kell megtalálni, ahol választ kapunk arra a kérdésre, hogy miért ezt és miért nem amazt vizsgálták.

Nem véletlen szerintünk az, hogy Marx így írja: „Az ok mélyebben fekszik” és nem úgy, hogy a másik ok mélyebben fekszik. Az ok sohasem található a felszínen, mert a szükségszerűség és a lényeg szférájával van kapcsolatban, ahhoz tartozik. Marx véleményünk szerint éppen azért vizsgálta az értékformát, mert filozófiailag is látta, hogy meg kell találni azt a centrális társadalmi viszonyt, amely a politikai gazdaságtan területén az összes többi viszonyok alapját képezi. Ez rendkívül szembetűnően kapcsolódik problémánkhoz. Marx bírálva John Stuart Mill metodikáját, kiragadja belőle az értékes elemeket is. Ennek részleteire most nem térhetünk rá. Egy azonban kétségtelen, hogy Marx minden esetben, amikor feltárja valamely jelenségnek a mélyben meglevő okát, akkor mindig *egy* alapvető viszonyt emel ki. Ez esetben is arról van szó, hogy megjelöli azt az okot, amely lehetetlenné tette, hogy Smith felismerje az értékformát. Ez az ok Smith magatartásának, osztályhelyzetének a lényegéből folyt. Tudniillik abból, hogy egy polgári osztály álláspontjáról, amely saját társadalmi formációját öröknek és befejezettnek tekinti, nem lehet eljutni a relative teljes igazság feltárásához. Akár kimondja Marx, akár nem, de a fejtegetés lényegéből világosan kibogozható, hogy oknak csakis ezt az utóbbit tartja. Az ok ez esetben tehát nem a külső befolyásoló tényező, hanem a mélyebben fekvő szükségszerűség.

Milyen ismeretelméleti gyökere van a több-okság koncepciójának? Erre végső soron a választ a következő fejezet fogja megadni. Annyit azonban már most előre bocsáthatunk, hogy ez az ismeretelméleti gyökér abban áll, hogy az okot nem mint az összes feltételeknek egy sajátos mozgásszituációját fogják fel, hanem oknak az egymástól minőségileg különböző feltételeket tekintik. Ennek a nézetnek a tarthatatlanságára ugyancsak a következő fejezetben kívánunk rámutatni.

Egy másik ilyen mozzanat, amire egyesek hivatkoznak: ez a közvetett és a közvetlen okok létezése. A jelenség okainál mindig mélyebb okokhoz lehet menni. Állíthatjuk-e ennek alapján azt, hogy egy és ugyanazon jelenségnek több oka van? A válasz magától adódik: nem. Ugyanis itt az okok között szintkülönbségek vannak, és ezek nem minőségi jellegűek. Ezek után, ha pontosabban akarjuk megfogalmazni véleményünket, azt kell mondanunk, hogy a lényegesség egy és ugyanazon szintjén egy adott jelenségnek csak egy oka van.

Végül egy utolsó problémát kell ezzel a kérdéssel kapcsolatosan említenünk: az egyes és az általános ok problémáját. Az egyes és az általános ok problémája nem azonos az egy és a több ok kérdésével, bár néhányan azonosítják a kettőt. Egyes és általános ok különbsége nem abban áll, hogy az egyiknek egy, a másiknak pedig több oka van, hanem hatókörük terjedelméről van szó. Az egyes ok egy adott konkrét tárgy vagy jelenség szükségszerű létrehozója, fenntartója, megszüntetője. Az általános ok pedig különböző jelenségek egész sorával van hasonló viszonyban. Az előbbire példa egy adott minőségű cipő termelésének az oka, az utóbbira pedig az értéktöbblet ter-

melésének oka a kapitalizmusban. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy egyes és általános oknak még az ilyen megkülönböztetését is szubjektivisztikusnak tartjuk. Bizonyos aspektusban, ún. házi használatra azért alkalmas lehet.

Azt mondhatjuk, hogy minden jelenségnek a lényegesség egy és ugyanazon szintjén csak egy oka lehet. Csak ha elismerjük az okságnak ebben az értelemben való egyediségét, akkor tekinthetjük az okságot a szükségszerűség fokán álló kategóriának. Ez már átvezet minket a következő fejezethez.

### *Az ok mint a feltételeknek egy sajátos mozgásszituációja*

(a szituáción belüli feltételek változtathatósága)

Elérkeztünk tanulmányunk azon szakaszához, amikor is már meg tudjuk adni az okság kategóriájának meghatározását. Ez a fejezet az ok kategóriáját mint egy sajátos egészet szándékozik jellemezni. Ennél fogva nem kerülhet sor még az okot kitevő komponensek specifikumainak megmutatására. Úgy gondoljuk, helyesebb a szintézissel kezdeni. Már csak azért is szükséges megtennünk ezt, mert ebben a részben már választ adhatunk az előző fejezetekben felvetett legfontosabb problémákra. (Ez a fejezet is szemléltetően fogja mutatni az okság funkcionálisát.)

Nézzük most már, hogyan tűnik elénk ez a probléma A tőke egy konkrét feladatának megoldásában.

„A fémsúlyok pénznevei — írja Marx — lassanként elválnak eredeti súlyneveiktől k ü l ö n b ö z ő o k o k b ó l, (kiemelés tőlem S. V.) amelyek közül történelmileg döntők.”<sup>39</sup>

1. Valamely idegen pénz bevezetése kevésbé fejlett népeknél,
2. a gazdagság fejlődésével a nemesebb fém kiszorítja a kevésbé nemeset,
3. és végül a fejedelmek pénzhamisításai a századok folyamán, amelynek eredményeként a pénznevek megfelelő súlyából már csak a nevük maradt meg.

A folyamat politikai gazdaságtani aspektusa most teljesen mellékes számunkra. Nekünk az a fontos most; hogy Marx a pénz- és súlynevek elválását t ö b b o k n a k tulajdonítja, történetesen ez esetben háromnak. Ez ellentmondani látszik az előző fejezetben leírt elemzésünknek, amelynek során azt állítottuk, hogy az ok az, ami általános, közös a jelenségekben, valamint annak, hogy minden következménynek csak egy oka lehet.

Feltétlenül szükséges megjegyezni, hogy Marx, aki a politikai gazdaságtan klasszikus kérdésfeltevéseire ad választ, a súlyt nyilván nem a filozófiai aspektusra és különösen nem a filozófiai terminológiára helyezi. A filozófiai terminológiához csak annyiban ragaszkodik, amennyiben az elengedhetetlen a politikai gazdaságtan alapvető kérdéseinek megoldásához. Ez azért fontos megjegyzés részünkről, mert éppen az előző fejezet példájának elemzéséből tűnik ki Marx felfogása az okság kategóriájáról. Az, hogy itt most egy és ugyanazon jelenség különböző okairól beszél, egyáltalán nem jelenti azt, hogy a filozófia síkján a több- okság elvét vallaná. (Egy és ugyanazon jelenségnek különböző okai lehetnek.) Egyszerűen csak arról van szó, hogy Marx nem fordított figyelmet arra, hogy az „ok” vagy az „okok” szót használja.

<sup>39</sup> I. m. 110. o.

Ez a megállapítás pusztá deklarációnak tűnhet, de ha az említett példát tartalmilag elemezzük, akkor azonnal szembeszökő lesz a fenti megállapítás igazsága. Az eredmény: a pénznevek elválása súlyneveiktől. Azt kellett Marxnak bebizonyítania: miért és hogyan állt elő az az eredmény. A három különböző feltétel, amit Marx az elemzés során megjelölt, valóban azokat a különböző körülményeket jelenti, amelyek között a jelenség létrejött.<sup>1</sup> Ez a tény viszont egyáltalán nem jelenti azt, hogy a fenti három feltétel közül bármelyik is önmagában, vagy akár a három együtt is a pénz- és súlynevek elválásának az oka lenne. Miért? Vegyük talán sorra a lehetséges eseteket!

Nézzük az elsőt: valamely idegen pénz bevezetését más, kevésbé fejlett népeknél. Valamely idegen pénz bevezetése csak akkor vezet a pénz- és súlynevek szükségszerű elválásához, ha mellette egy sor más feltétel is jelen van. Ilyen feltételek például: az árutermelésnek már egy viszonylag fejlett foka, más népekkel való rendszeres érintkezés, és bármily triviálisan hangzik is, az is szükséges, hogy pénz- és súlynevek még egységben legyenek, hiszen ma is vezetnek be idegen pénzt kevésbé fejlett népeknél, de a többi feltétel hiányzik, és így újbóli elválásra nem kerül sor. (Egyszerűen azért, mert már egyszer elváltak.) Anélkül, hogy az összes szükséges feltételeket felsorolnánk, megállapíthatjuk, hogy ezek közül a feltételek közül egy sem hiányozhat ahhoz, hogy az elválás jelensége szükségszerűen megteremtődjön. A feltételek összege maga az ok, amely szükségszerűen létrehozza az okozatot. Mint látni fogjuk, ez igen pontatlan megfogalmazás, de tartalmazza azt a helyes és szükséges megközelítési mozzanatot, hogy valamely jelenség létrejöttéhez a szükséges feltételek valamelyikének jelenléte szükséges. Pontatlan azért, mert nem elegendő. Menjünk tovább.

Miért jelöl meg Marx három különböző feltételt, ha az ok állításunk szerint egy és ugyanaz? Marx megállapítását a történelem már igazolta. Ez még sincs ellentmondásban a mi álláspontunkkal. Ugyanis a pénz- és súlynevek elválását más és más helyeken, más és más körülmények között, más és más feltételek hozták létre. Mégis mi azt állítjuk, hogy a különböző körülmények között az ok egy és ugyanaz maradt. Hogyan?

Nézzük a Marx által másodikként megjelölt feltételt, vagyis azt, hogy a nemesebb fém a fejlődés során kiszorítja a kevésbé nemes fémeket. Ez a feltétel önmagában szintén nem elegendő a jelenség létrejövésében. Ahhoz, hogy az elválás megtörténjen, ez esetben is egy sor más feltétel is szükséges. Az elválás létrejövéséhez szükséges feltételek alapvető része ugyanaz, mint az előbbi esetben volt. De a feltételeknek egy része megváltozott. Az idegen pénz bevezetése a kevésbé fejlett népeknél itt nem szükséges, mert helyébe az a feltétel lépett, hogy a nemesebb fém kiszorítja a kevésbé nemeset. A szükséges feltételekhez még egy olyan újabb feltétel is járult, hogy legalább kétfajta értékű különböző fém legyen a forgalomban. Az ok véleményünk szerint itt is ugyanaz maradt.

Fogalmazzuk meg tehát, mi az ok a konkrét példában. Az ok abban áll, hogy a pénznek az a funkciója, hogy általános egyenérték legyen. Éppen ezért az árucseré kiterjedésével törvényszerű az egységes pénzmércék kialakulása. És mivel a pénz mércéje csak megállapodás dolga, csak az szükséges, hogy előbb vagy utóbb törvényesen is szabályozzák azt, amit a spontán gazdasági folyamatok már amúgy is nagyrészt végrehajtottak.

<sup>1</sup> Itt a feltétel szót egyértelműnek vesszük a „körülmény” kifejezéssel.

A második esetben (a nemesebb fém kiszorítja a nem olyan nemest) ugyanaz az ok, mint az első esetben. Tehát az, amit az előző bekezdésben megfogalmaztunk. Hozzá tehetjük azt is, hogy az ok a harmadik esetben is ugyanaz, mert a harmadik feltétel is csak ennek az általános oknak a megnyilvánulási formája. Most már csak az a kérdés, hogy miért van ez így. Ahhoz, hogy ezt megválaszolhassuk, előbb egy konkrétabb kérdést kell feltennünk.

Ez a konkrétabb kérdés így hangzik: Vajon a feltételeknek csak egyszerű summája-e az ok, vagy pedig valami más? Ugyanis az elején azt mondtuk, hogy a feltételek összessége maga az ok. Ezzel bizonyos fokig szemben most azt kell mondanunk, hogy az összes feltételek egyszerű summája még nem maga az ok. Ez itt előrevetett válasz, de az alábbi példával erre is fényt fogunk vetni.

A tőke felhalmozása feltételezi az értéktöbbletet, az értéktöbblet feltételezi a tőkés termelést, a tőkés termelés feltételezi sok tőke és munkaerő felhalmozódását az áru- és pénztulajdonosoknál és így tovább. Ebből a circulus vitiosusból egyetlen kiút van: az eredeti tőkefelhalmozás elismerése, amely felhalmozás a tőkés termelés kiindulópontja.

Hogyan megy végbe az eredeti tőkefelhalmozás néven ismert folyamat?

„A valóságos történelemben — mint ismeretes — a nagy szerepet a hódítás, leigázás, rablógyilkosság, röviden az erőszak játssza.”<sup>40</sup>

Marx ezzel még nem az eredeti felhalmozás folyamatának a lényegére hanem csak a lényegnek megfelelő fő eszközre mutatott rá. Majd elemzését így folytatja: „A pénz és az áru nem eleve tőke, éppoly kevésbé, mint ahogy a termelési és létfenntartási eszközök sem azok. *Tőkévé kell őket változtatni.* Ez az átváltoztatás maga azonban csak meghatározott körülmények (kiemelés tőlem S. V.) között mehet végbe, amelyek lényegileg a következőkben csúcsosodnak ki...”<sup>41</sup> Két különböző fajtájú árutulajdonosnak kell egymással szerződésre lépnie: 1. a pénz, a termelési és létfenntartási cikkek tulajdonosának, akinek az a célja, hogy értékét a munkaerő megvásárlásával értékesítse, és 2. a szabad munkásnak (a kettős értelemben szabad munkásnak), akinek el kell adnia munkaerejét. „Az árupiacnak ezzel a *polarizálódásával* a tőkés termelés alapfeltételei (kiemelés tőlem S. V.) adóttak. A tőkeviszony feltételezi a *munkások elválasztását* a *munka megvalósítási feltételeinek* tulajdonától. Mihelyt a tőkés termelés már a maga lábán áll, ezt az elválasztást nemcsak *fenntartja*, hanem még *mind nagyobb méreteken újra termeli*. Az a folyamat tehát, amely a tőkeviszonyt létrehozza, nem lehet más, mint a *munkás elválasztása munkafeltételeinek tulajdonától*; oly folyamat, amely egyrészt a társadalmi létfenntartási és termelési eszközöket tőkévé, másrészt a közvetlen termelőket *bérmunkásokká változtatja*. Az ún. *eredeti felhalmozás* tehát nem más, mint a *termelőknél és a termelési eszközöknek történelmi szétválasztási* folyamata. Eredetinek azért mutatkozik, mert a tőke és a neki megfelelő termelőmód *előtörténetét* alkotja.”<sup>42</sup>

Adott aspektusunkban figyelemre méltó még Marx két utólagos megjegyzése. Az egyik: „A tőkés társadalom gazdasági struktúrája a hűbéri társadalom gazdasági struktúrájából jött létre. Előbbinek alkotóelemét,

<sup>40</sup> I. m. 771—772. o.

<sup>41</sup> Uo.

<sup>42</sup> I. m. 771—775. o.



utóbbinak a felbomlása tette szabaddá.” A másik: „Az egész folyamat a l a p j a a falusi termelőknek, a parasztságnak a földtől való megfosztása.”<sup>43</sup>

Bár a további elemzés is érdekes lenne filozófiai szempontból számunkra, mégis a magunk részéről lezárjuk a Marx által leírt folyamat ismertetését, mert már eddig is igen bonyolultnak kapcsolódnak egymáshoz a feltárt fonalak.

Először is az a szembetűnő, hogy a fejtegetések filozófiai síkon ismét konkrétabbakká váltak. Ebben a fejezetben már a kapitalizmusra jellemző speciális feltételekkel találják szembe magukat, és az első fejezetben elemzett ok már kezd szétválni komponenseire. Az érték logikai kategóriából most már magasabb síkon ismét történelmivé, relatíve közvetlenül valóságossá lett, és a maga meztelenségében áll előttünk.

Mikor Marx rámutat az erőszakra, mint az eredeti tőkefelhalmozás fő eszközére, akkor ezzel ugyan még nem jelölte meg a folyamat okát, de igenis megjelölte a folyamat egyik sine qua non-ját. Nagyon érdekes Marx szóhasználata, mert az analízisnél félreérthetetlenül használja a „körülmények” és az „alap” szavakat. Eredeti felhalmozás, vagyis történelmi tőkévé változtatás. Ezek szinoním szavak. Mindez lényegében nem más, mint a termelők és termelési eszközeik történelmi szétválasztási folyamata erőszak útján. Ez a tőkés felhalmozás szükségszerű létrehozója (az eredeti felhalmozás mint a további felhalmozások oka).<sup>44</sup>

Ez a szétválasztás természetesen a történelmileg meghatározott körülmények összessége. Ugyanis történelmileg nem mindegy, hogy mi válik el és mitől, milyen termelési eszközök milyen termelőktől, és kinek az érdeke ez az elválasztás (itt a két szerződő félről van szó). Ha van szabad munkás az egyik oldalon és megfelelő pénznagysággal rendelkező tulajdonos a másik oldalon, ha az árupiac polarizálódott a fenti két félre, akkor ez maga a történelmi szétválasztás, a tőke előtörténete.

Tehát ez az elválasztás két alapvető feltétel komplexuma: 1. a munkás elválasztása munkafeltételeinek tulajdonától és 2. a tőke erőszakos felhalmozása a pénztulajdonosok kezében. Ez a két feltétel elválaszthatatlan egymástól, kiegészítik, sőt szülik egymást újra és újra, és éppen ezért egy sajátos mozgásszituációt alkotnak, amely mozgásszituáció az adott ellentétek dialektikus egysége.

Világítsuk ezt meg közelebbről. A két feltétel nincs egymás nélkül, de nemcsak azonosak, hanem különbözők is, és bármelyik hiányzik közülük, nem beszélhetünk történelmi szétválasztásról. Arról már nem is szólunk, hogy most csak a két legfontosabb feltételt említettük meg. Hogy egyáltalán miért szükséges beszélnünk egy ilyen eredeti tőkefelhalmozásról, azt a Marx ábrázolta circulus vitiosus mutatja. Most már ismét előttünk áll a kérdés, amire válaszolnunk kell: vajon az ok a feltételek egyszerű összege-e, vagy pedig annál több. Az analizált folyamat világos választ ad erre. Úgy gondoljuk, helyes lesz, ha a feltételek összege helyett inkább a feltételeknek egy sajátos mozgásszituációja kifejezést használjuk. Mindenfajta etimológiai magyarázat nélkül is ismert, hogy a szituáció kifejezés szemben a mechanikus jellegű summával jóval dialektikusabb egységet fejez ki.

Ha egyszerűen summáról beszélnénk, akkor az ok mindig az a z o n o s feltételek merev összege lenne, amelyben az egyes feltételek csak a maguk

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Vö. A tőke idézett kiadásának 773. oldalával.

menyiségi határai között mozoghatnának, de minőségileg azonosaknak kellene maradniuk. Ugyanakkor a feltételek pusztán összességében a feltételeket csak a pusztán egymásmellettiesség vagy egymásutániesség köti össze. A mozgásszituáció fogalma ezzel szemben a feltételek egymásmellettiességét és egymásutániességét is kifejezi, sőt benne a feltételek sajátos kapcsolatán, kölcsönviszonyán van a hangsúly. Ez a mozgásszituáció nem más, mint a feltételek sajátos jellegű mozgási-kölcsönviszonya, amely kölcsönviszony specifikus funkcióval rendelkezik. Gondoljunk csak a fentebb említett eredeti tőkefelhalmozás feltétel-komponenseinek kapcsolatára (kölcsönös feltételezés, áthatás, visszahatás, direkt és indirekt kapcsolat stb.). A feltételeknek megvan a saját mozgásuk is, de a mozgásszituáción belül az egyes feltételek mozgásának az eredője lesz a domináns. Összességük mozgása valami minőségileg új mozgást jelent, a szituáció mozgását, vagyis az ok közvetítő mozgását.

A mozgásszituációk ezenkívül még abban is különböznek a feltételek egyszerű összegtől, hogy a szituációkban a feltételek minőségileg is különbözhetnek, cserélődhetnek külön-külön, ha együttesen ugyanazt a mozgást eredményezik is. Csakis a feltételek együttesének a mozgása az, ami minőségileg állandó, és nem változhat.

Az ok maga változatlan, csak az okot kitevő, különálló feltételek, komponensek változtathatók, de ezek is csak annyiban, amennyiben az összmozgást nem változtatják meg, vagy legalábbis nem változtatják meg lényegesen.

Ez szükségszerűen átvezet minket ahhoz a problémához, amely azt tartalmazza, hogy mit jelent a feltételek kicserélhetőségének, illetve felcserélhetőségének elve. Mutassuk meg ezt egy szemléletes példán. A példa előtt még ezzel kapcsolatosan két megjegyzésre hívnánk fel a figyelmet. Az egyik ilyen megjegyzés, amikor Marx „alapfeltételekről” ír (a 733. oldalon). Ebben benne van, hogy vannak nem alapfeltételek is, amelyek szintén szükségesek ahhoz, hogy a jelenség létrejöhessen. Az előző fejtegetésekből pedig kiviláglik, hogy elég egy feltétel hiánya ahhoz, hogy a jelenség ne jöjjön létre. Ha egy komponens kiesik, más lesz az eredő, mert az eredő kevesebb vektor teszi ki, és így megváltozik az összmozgás minősége. Ez esetben az ok megszűnik adott oknak lenni. Hogy miért beszélünk alapfeltételekről, és mi ez az alapfeltétel, az most még nem lényeges. Számunkra a fontos most a más, az alapfeltételektől különböző feltételekre való indirekt utalás.

A másik ilyen gondolata Marxnak az, hogy „Az egész folyamat a l a p j a a falusi termelőknek a földtől való megfosztása” (774. oldalon). Itt talán végre megtalálható a sokat vitatott „alap” kategóriájának reális magyarázata. Anélkül, hogy ezt valami önálló felfedezésnek tartanánk, hadd jegyezzük meg, hogy Marx a l a p k é n t olyan folyamatot jelöl meg, amely magát a történelmi elválasztást (eredeti tőkefelhalmozást) leglényegesebb aspektusából mutatja meg, amely aspektustól függ az összes többi vonatkozás is. Az alap véleményünk szerint az analizált folyamatban nem más, mint a még nem kifejlődött ok, a levésben levő ok, amely ugyan már nem feltétel, de még nem is ok. Mindkét megjegyzés pusztán reflektálás, de a további kifejtéshez elengedhetetlen.

Térjünk most már vissza a feltételek kicserélhetőségének elvére. Hangsúlyozzuk, hogy itt a feltételek nemcsak mennyiségi határai között változnak, hanem minőségileg is különbözhetnek.

Ismeretes, hogy :

$$\text{a forgalmi eszközként funkcionáló pénz tömege} = \frac{\text{az áruk árösszege}}{\text{a pénzforgás átlagos sebessége}}$$

(az egynevéű pénzdarábok forgási száma).

A forgalmi eszközként funkcionáló pénz tömegét a törtet kitevő két feltétel sajátos viszonya, mozgásszituációja (az ok) szabja meg. A pénz tömege azonos maradhat, ha a számláló és a nevező (a két feltétel) egyenlő arányban nő vagy csökken. Ugyanis ezáltal nem változik meg a feltételek sajátos mozgási kölcsönviszonya. A szituáció azonos marad. Ebből az illusztratív példából is világos, hogy a feltételek megváltozása önmagában még nem feltétlenül jelenti, hogy az ok, amelybe beletartozik, szintén megváltozott volna. Az új minőségi feltétel a mozgásszituáció szempontjából nem feltétlenül jelent új minőséget. Mert mint példánkban látható, lehetséges, hogy a többi feltétel is megváltozik úgy, hogy a feltételek szituációja, kölcsönviszonya azonos marad.

Úgy tűnhetné a példa alapján, hogy ez csak azért van így, mert példánkban csak mennyiségi változások mennek végbe. Szerintünk ez nem igaz, mert a változás igenis minőségi volt. Ugyanis ha egy pusztán mennyiségi folyamatról van szó, mint fenti példánkban is, akkor az egyes mennyiségek (itt a mennyiségek a feltételek) megváltozása egyben minőségi változást is jelent. Tudniillik a mennyiségnek is van minőségi jellege, sőt mint mindennek, mindenekelőtt minőségi jellege van. A mennyiségnek éppen az a minősége, hogy meghatározott nagyságú. Ha tehát a nagyság megváltozik, akkor ez nemcsak mennyiségi változás, hanem az adott rendszeren belül mindenekelőtt igenis minőségi változást jelent, természetesen olyan minőségi változást, amely mennyiségileg pontosan ábrázolható.

A feltételeknek egy adott mozgásszituáción belül való felcserélhetőségének ténye azzal magyarázható, hogy az egyes feltételek önmagukban, külön-külön vagy részlegenként (néhány feltétel együttese) a jelenség létrejövésének csak a *lehetőségeit* adják, és csak az összes feltételek sajátos mozgásszituációja, az ok adja a jelenség létrejövésének *szükség szerű* voltát. Marx írja :

„A természeti feltételek kedvező volta mindig csak a túlmunka, tehát az értéktöbblet *lehetőségét*, de sohasem *valóságát* hozza magával.” „Meghatározzák azt a pontot, ahol a mások számára *végzett munka megkezdődhetik*.”

A természet csak a *szabadidőt* adja. Egy sor történelmi körülmény kell ahhoz, hogy az ember ezt a szabadidőt termelő módon hasznosíthassa, sőt, hogy túlmunkára fordítsa, ahhoz külső kényszer is kell.

Ebből nyilvánvaló, hogy amíg az összes feltétel nincs jelen, addig csak lehetőségről és még nem a szükségszerűség megvalósulásáról kell beszélnünk. Az most számunkra teljesen mellékes, hogy történetileg mely feltételek az elsődlegesek, és logikailag összesűrítve hogyan néz ez ki. A feltételek differenciálódása a tárgyalásnak csak egy későbbi szakaszában történhet meg.

Összefoglalva : ez a fejezet az okot, mint a feltételek összességének egy sajátos mozgásszituációját határozta meg, amely szituációnak az a funkciója, hogy valamely dolgot vagy jelenséget szükségszerűen fenntartson, létrehozzon és megszüntessen. Az ok az összes feltételek (azonos és ellentétes fel-

tételek) dialektikus egysége. Éppen, ezért ha a jelenség létrejövéséhez szükséges feltételek közül csak egy is hiányzik, az ok mint ok szintén nem létezhet. A feltételek sajátos mozgásszituációja nem a feltételek pusztá summája, hanem azok bonyolult dialektikus mozgási kölcsönviszonya. Ez a fejezet a szituáción belüli különböző feltételek lényegbeli azonosságára mutatott rá az adott szituáció viszonylatában. A következő lépés ennek az egységnek a felbontása és a feltételeknek a differenciálódása lesz.

### *A döntő, az alapvető feltétel (a feltételek különbözősége)*

Miután már megpróbáltuk feltárni az oknak, mint a feltételek összessége egy sajátos mozgásszituációjának fogalmát, kötelesek vagyunk megvizsgálni az egész kitévő részek, a komponensek szerepét és jellegét, egymáshoz való kölcsönviszonyukat. Milyen szerepet játszanak az egyes feltételek a jelenség létrejövésének, fenntartásának, megszüntetésének folyamatában? Egyenrangúak-e a feltételek ebben az aspektusban vagy van köztük valamilyen különbség? Ha van különbség közöttük, miben áll ez, milyen jelleggel bír, és miben azonosak?

Ezek azok a legfontosabb kérdések, amelyekre ennek a fejezetnek válaszolnia kell. Előre bocsátjuk azonban azt, hogy a feltételeknek ez az összehasonlítása csakis az okság általános megértésének szempontjából történhet, és nem egy konkrét jelenség konkrét feltételeinek szerepét fogjuk feltárni. Ez utóbbi csak illusztráció gyanánt szolgálhat gondolataink kifejtésének megkönnyítésére.

Azt mondtuk, hogy valamely jelenség létrejövéséhez elengedhetetlen a jelenség valamennyi megelőző feltételeinek megléte és azok összekapcsolódása egy egymásközötti speciális mozgási kölcsönviszonyban. Ez az alapja a jelenség feltételei lényegbeli azonosságának. Tudniillik minden feltétel egyenrangú, azonos abban, hogy egyik sem hiányozhat a jelenség létrejövésének folyamatában. Ha csak egyik is hiányzik a fenti szükséges feltételek közül, a jelenség mint egy különös konkrét totalitás sohasem fog létrejönni. Mindegyik szükséges feltétel megléte elengedhetetlen. Tehát ebben az aspektusban nem lehet lényeges és lényegtelen feltételekről beszélni. Nem lehet azt állítani, hogy a konkrét totalitást alkotó jelenség létrejövésének szempontjából az egyik feltétel *megléte* abszolút szükséges, míg a másik feltétel megléte nem ugyanolyan szükségszerű. Ha valamely dolog vagy viszony feltétele más dolognak vagy viszonynak, akkor feltétlenül szükséges a *megléte* a másik dolog létrejövése szempontjából. Ha a másik dolog létrejönne a feltételnek nevezett előbbi dolog nélkül, akkor az nem is lenne feltétele.

Tehát láttuk, hogy ebben a vonatkozásban konkrét minőségi különbségek nincsenek a feltételek között. Ha eltekintünk a feltételek konkrét minőségi különbségeitől, és csakis a determinációs folyamatbeli különbségeikre vagyunk kíváncsiak, akkor miben különböznek egymástól? Tegyük fel most már nem ilyen elvontan ezt a kérdést! Vannak-e olyan feltételek, amelyek egy adott mozgásszituációban valamilyen viszonylatban nem azonosak a többi feltételekkel? Különbségeknek nyilván lenniük kell. A kérdés csak az, hogy milyen viszonylatban találjuk meg ezeket.

Előlegezvény a részletes kifejtést röviden azt mondhatjuk, hogy az adott mozgásszituáción belüli bonyolult kölcsönhatásban egyes feltételeknek más

a szerepük a determinációs folyamatban, mint a többi feltételnek. Mint látni fogjuk, az okot kitevő feltételek között csak ez az egyetlen különbség lehetséges. Természetesen nem az okság vonatkozásában vannak közöttük más különbségek is, de mi ezektől most eltekintünk. Tehát a feltételek különbségei az okság szempontjából csakis funkcionális különbségek lehetnek. Ezt bizonyítani kell.

Ezekután próbáljuk megvilágítani, hogy mi ez a funkcionális különbség, miután megállapítottuk, hogy a feltételek különbsége csak ilyen jellegű lehet. Forduljunk ismét Marxhoz !

Ha a forgalmi eszközök tömege az áruk realizálandó árösszegétől függ (ez határozza meg), és minden árufajta ára adott, akkor az áruk árösszege a forgalomban levő áruk tömegétől függ. Ha az áruk tömege adott, akkor a forgalomban levő pénz tömege az áruk áringadozásaival együtt hullámszik. Nem kell minden áru árának emelkedni vagy csökkenni. Elegendő bizonyos vezető cikkek árának változása ahhoz, hogy megváltozzon a forgalomban levő áruk realizálandó árösszege.<sup>45</sup> (Kiemelés tőlem. S. V.)

Ebből a fejtegetésből a feltételek különbségeinek egy igen jellemző, speciális vonása tárul elénk. Vagyis arról van szó, hogy valamely jelenség létrejövéséhez nem szükséges a z o n n a l összes feltételeinek megváltozása, hanem elegendő a feltételek bizonyos részében végbement változás. Most még csak egy rövid hivatkozás történt a praxisra, és csak mint tényt állapítottuk meg Marx alapján, hogy bizonyos feltételek egy okon belül különböznek egymástól. Arra még nem kaptunk választ, hogy miben és miért, különböznek. Nézzük meg A tőke egy másik helyét !

A munka termelékenysége csak akkor emelkedhet, ha megváltoznak a munkaeszközök vagy a munkamódszerek, vagy mindkettő. „... *forradalmasítani* kell munkájának *termelési feltételeit*, azaz *termelő módját* és így magát a munkafolyamatot is.”<sup>46</sup> Csak így lehet a szükséges munkát, a munkaerő értékét csökkenteni. O l y a n iparágakban kell növekednie a termelékenységeknek, a m e l y e k közvetlenül meghatározzák a munkaerő értékét. Tehát azokban az iparágakban, amelyek termelik a létfenntartási cikkeket, vagyis pótolják az elfogyasztottakat, valamint azokban az iparágakban, amelyek a létfenntartási cikkek előállításához közvetlenül szükséges termelőeszközöket állítják elő.

Ebből a marxi gondolatmenetből már választ kapunk mindkét feltett kérdésre : tudniillik arra, hogy miben és miért különböznek a feltételek. Könnyen kibogozható a feltételek összefonódásából, hogy egyrésztük abban különbözik a másik résztől, hogy az utóbbiak csak annyiban kapcsolódnak az adott mozgásszituációhoz, amennyiben őket az első rész hozza létre. A feltételek egy részének a szerepe aktívabb a feltételek más részénél. A másodlagos feltételek ugyanúgy szükségesek e jelenség létrejövéséhez, mint az elsődlegesek, de maguk mégis csak származékosak, és csak csatlakoznak az őket létrehozó feltételekhez. Természetesen miután már létrejöttek, azután egyenrangú szerepet játszanak az őket létrehozó feltételekkel. Mégis ez az utóbbi tény

<sup>45</sup> Vö. I. m. 129. oldallal.

<sup>46</sup> A termelékenység növekedéséről csak akkor beszélhetünk, ha valamely áru termeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő csökken, kevesebb lesz ; kevesebb munka több használati értéket ad.

I. m. 340—341. o.

semmit sem változtat azon, hogy adott esetünkben (véleményünk szerint minden esetben) a feltételek egyik része maga hozta létre a feltételeknek egy másik csoportját.

Ezeknek a létrehozó feltételeknek vagy egy feltételnek még van egy külön funkciója is, amely funkció többletet jelent a feltételek egy másik csoportjának funkciójához képest. Ez a funkció abban áll, hogy az okot kitevő feltételek egy részét is maga hozza létre, tehát nemcsak az okozat, hanem már az ok létrejövésében is szerepet játszik. Azt a feltételt vagy feltételcsoportot, amely az oksági folyamaton belül aktív funkcióval bír (bár a többi feltétel is csak relative passzív jellegű), és hozzájárul a többi feltétel létrehozásához, döntő feltételnek fogjuk nevezni. Döntő feltétel vagy feltételek tehát az vagy azok, ami vagy amik a többi feltétel kialakulásában szerepet játszik, vagy teljes egészében meghatározza azokat. Döntőnek nevezzük azért, mert előzetes léte nélkül maga az ok sem alakult volna ki.

Még mindig van egy kérdés, amelyet meg kell válaszolnunk. Ez a következőképpen hangzik: hogy egy adott szituációban melyik feltétel a döntő, az minden esetben csak a konkrét jelenségtől függ-e, vagy vannak általános vonatkozásai is? Úgy gondoljuk, hogy vannak általános vonatkozásai is. Bár ez a válasz is eléggé absztrakt, de az előbbinél egy lépéssel továbbmegy. A döntő feltétel mindig a belső, a már magánvalóként létező feltétel. Természetesen ezt a megállapítást a különböző tudományok különböző tényeinek egész sorával kellene bizonyítani. Mivel ez az írás csak egy bevezető tanulmány szerepét játssza, valamint felkészültségünkben hiányosságok vannak, éppen ezért hipotézisszerű gondolatainkat itt csak illusztrálni tudjuk.

A magánvaló, a belső éppen annyiban magánvaló, hogy belőle lesz a másértvaló egy sor külső feltétel hozzácsatlakozásával. Ez már a magánvaló fogalmából is következik. Következésképpen csak a magánvaló mint a másértvaló eleve meglevője szerepelhet csak döntő feltételként. Hogy mi ez a konkrét döntő feltétel, azt csak az egyes konkrét esetekben lehet megmutatni. Marx fenti fejtegetését a következőképpen folytatja:

Ha nő a termelékenység az egyes tőkés gyárában, akkor az külön érték-többletre tesz szert. Árujának egyéni értéke társadalmi értéke alatt van. Mégis piacát csak akkor tudja növelni, ha ugyanakkor áruját olcsóbbá teszi. Tehát áruját társadalmi értéke alatt, de egyéni értéke felett fogja eladni. Még ez is a szükséges munka megrövidítését jelenti az adott tőkés szempontjából, mert a k i v é t e l e s termelékenységű munka az h a t v á n y o z o t t munka (több értéket képvisel), mert az áru értékét a társadalmilag szükséges átlagmunka határozza meg. „... versenytársait a konkurrencia *törvényével kényszeríti* az új termelési eljárás bevezetésére.” Az értéktöbblet általános rátája csak akkor változik, ha a termelékenység végül is a létfenntartási cikkeket előállító iparágban is nőni fog.<sup>47</sup>

Mint látjuk, a szituáció szerfelett bonyolult. Az értéktöbblet általános rátája csak abban az esetben változik, ha magánvalója, vagyis a döntő feltétel már megváltozott. Bár egyes feltételek külön-külön létezhetek már a döntő feltétel megléte előtt is, de a feltételek összességének sajátos mozgáshatárát, az ok számára, csakis a döntő feltétel előzetes létrejötte teszi őket, mint feltételeket egyáltalán létezővé. Történetileg, az októl függetlenül,

<sup>47</sup> I. m. 342—344. o.

létük megelőzheti ugyan a döntő feltétel létét, de az adott vonatkozásban csakis a döntő feltétel hozza létre őket.

Természetesen mindezt csak az adott illusztrációból, valamint A tőke néhány más, általunk nem idézett helyéből következtettük, de úgy gondoljuk, hogy ez általános érvényű is. Talán elég lesz itt utalnunk a magán- és másértvaló viszonyára általában.

Végül szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy maga Marx is megkülönbözteti, mégpedig ugyanezen az alapon, egymástól a különböző determinánsokat.<sup>48</sup> A különbség csak abban van, hogy Marx a fő vagy döntő ok kifejezést használja a fő vagy döntő feltétel kifejezése helyett. Ha viszont előző fejtegetéseink alapján elfogadtuk, hogy az ok az összes feltételeknek egy sajátos szituációja (és ezt szintén a marxi fejtegetések alapján fogadtuk el), akkor nyilvánvaló, hogy itt csak terminológiai különbségről van szó.

Összefoglalva: ez a fejezet igyekezett rámutatni a feltételek különbségeire, ugyanakkor rámutatva a feltételek azonos mozzanataira is. A feltételek különbségét funkcionális különbségként fogtuk fel, és ennek alapján igyekeztünk megmutatni a döntő feltétel lényegbeli azonosságát a belsővel, a magánvalóval. Döntő feltételnek neveztük azt a feltételt vagy feltételcsoportot, amelynek a determinációs folyamatban a többi feltételhez képest aktívabb szerepe van, és szerepet játszik azok létrehozásában, vagy teljesen meghatározza azok létét az *okság szempontjából*.

### *Az okozati lánc problémája*

Az előző kérdések megoldása egy új problémához vezet el minket. Tudniillik, ha minden folyamatot mint önmagának okát tekintjük (causa sui), akkor ebből szükségszerűen következik az, hogy a determinációs folyamat egy regresszív, de ugyanakkor egy progresszív processzust is tartalmazzon. Van-e ilyen processzus, és ha van, milyen sajátosságokkal rendelkezik?

Ha a magánvaló másértvalóvá fejlődését vizsgáljuk, akkor természetesen igaz, hogy ennek a folyamatnak csak relatív kezdete és relatív vége van. A folyamat lényegét tekintve kezdetről és végről nem beszélhetünk, hanem csak valamihez viszonyított kezdetről és végről. A folyamat lényeges attribútuma a végtelenség is. Szemben a relatív kezdettel és véggel a végtelenség mozzanata abszolút jelleggel bír. Mindez azonban még megerősítésre szorul.

A munka termelékenysége csak akkor emelkedhet, ha megváltoznak a munkaeszközök vagy a munkamódszerek, vagy mindkettő. Ezért forradalmasítani kell a munka termelési feltételeit. Csakis így lehet a szükséges munkát csökkenteni, leszorítani a munkaerő értékét. A termelési feltételeknek ezt a forradalmasítását a különböző iparágak egész sorában kell végrehajtani, egészen addig, amíg a létfenntartási cikkek és az ezeket előállító gépek gyártásának területén szintén nem emelkedik a termelékenység. Ha nő a termelékenység az egyes tőkés gyárában, akkor az külön értéktöbbletre tesz szert, és versenytársait a konkurrencia törvényével arra kényszeríti, hogy új termelési eljárásokat vezessenek be. Így jutnak el a jelzett iparáig, vagyis a létfenntartási cikkek előállításáig, amely leszorítja a munkaerő értékét. S a folyamat megy tovább a maga útján. „A munka termelőrejének növe-

<sup>48</sup> Vö. I. m. 808—810. oldalaival.

lése, tehát a tőkések legbensőbb ösztöne és állandó irányzata, hogy ezáltal az áru, az áru olcsóbbá tételével pedig magát a munkást olcsóbbá tegye.”<sup>49</sup>

Ebben az esetben is egymásután következő okoknak végtelen sorát látjuk. Valami végsővel, mint eredménnyel és kezdettel itt is találkozhatunk, de a lényeg nem ez. A lényeg abban áll, hogy az okoknak ez az egymásutáni logikus sora a folyamat lényegéből, „A tőke legbensőbb ösztönéből” következik.

Ilyen folyamat a tőke körforgása is, amely körforgás öncél, és a tőke mozgása másként nem is létezhet. „A tőke mozgása ezért mértéktelen.”<sup>50</sup>

Hasonló illusztrációt ismét sokat találhatnánk. Gondoljunk csak az eredeti tőkefelhalmozásra vagy a társadalmi forradalom gazdasági feltételeire stb. Anélkül, hogy a példákat tovább sorolnánk, megállapíthatjuk, hogy minden jelenség fejlődésére igaz, hogy okok és következmények egymásutáni sora a végtelenségig visszavezethető, és soha nem zárul le. Az okok sorában való visszavezetés mindig mélyebb okokat tár fel, és az általánost egyre világosabb formában mutatja meg.

Erre utal Marx a Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához c. munkájában, ahol arról ír, hogy a legáltalánosabb kategóriák a legkevésbé gazdag tartalmúak. Az okok sorában való regresszív processzus éppen ezektől a tartalmilag gazdagító konkrét vonásoktól fosztja meg a vizsgált kategóriát, egészen a csaknem puszta absztrakcióig. Mellékesen jegyezzük meg, hogy ezek az ún. puszta absztrakciók sem teljesen puszta vagy tartalommentesek. A maguk helyén az adott viszonyokhoz képest lényeges és relatíve gazdag tartalmi vonásokkal bírnak.

Mindez mitsem változtat azon a tendencián, hogy a történeti fejlődés folyamán ezek a kategóriák tartalmilag egyre gazdagabbakká és ily módon konkrétabbakká is válnak. Az okozati visszamenés éppen ezt a történeti fejlődést tükrözi, éppen azért, mert a logikai csak sűrített történeti. Természetesen a történelemnek ez a konkretizálódó folyamata mindjobban megközelíti a totalitást, és ezért a fejlettebb konkrétban egyben az általános is jobban érvényesül, mint a kevésbé konkrétban.

Most függetlenül a lényegességi fokozatok minőségi különbségétől csak megállapítottuk egy ilyen okozati láncnak a létezését. A láncban belüli fokozatokat az előző és kisebb részben a következő fejezetek világítják meg. Az okozati lánc semmi egyéb, mint az egymást követő okok és következmények regresszív és progresszív végtelen szükségszerű sora, a mozzanatok szükségszerű egymásutánisági alárendeltségi kapcsolata. Bár ez a definíció teljesen figyelmen kívül hagyja az okok láncolatán belüli egyszerű mellérendeltségi és bonyolult kölcsönhatási viszonyokat, mégis az okság egy jellemvonására mutat rá, tehát kifejtése is elkerülhetetlen.

### *A kölcsönhatás*

Elérkeztünk témánk határproblémájához. Mint a bevezetésben jeleztük, egy kategória feltárása jelenti a vele a lényegesség és a meghatározottság egy és ugyanazon fokán álló kategóriákhoz, valamint az alacsonyabb

<sup>49</sup> I. m. 345. o.

<sup>50</sup> I. m. 165. o.



fokán és a magasabb fokán álló kategóriákhoz való kapcsolatának megmutatását. A kölcsönhatás kategóriája az, amibe az okság önmagától átmegy.

Itt nem feladatunk a kölcsönhatás funkcióival foglalkozni részleteiben, hanem célunk csak az okból a kölcsönhatásba való átmenetnek a megmutatása. Tehát azt kell ábrázolnunk, hogyan függ össze a kölcsönhatás viszonya az oksági viszonnal.

A kölcsönhatás már ott kezdődik, és már abban is megmutatkozik, hogy a szétszabdalt összefolyamat egyes ok-okozati viszonya önmagától visszatér az összefolyamatba. Ha pontosak akarnánk lenni, akkor azt kellene mondanunk, hogy a valóság a maga lényege szerint az összefolyamat és az okság csak egy kiszakadást jelent ebből.

A kölcsönhatás kezdetben csakis mint pusztá okozati lánc tűnik a szemünk elé. Az okozati lánc nem izolálva a bonyolult kölcsönviszonyoktól már maga a kölcsönhatás, csak még nem kifejtett formában. A tőkés termelő-folyamat újratermeli a munkaerő különválasztását a munkaeszközöktől. „Ezzel újratermeli és megőrökíti a munkás kizsákmányolásának feltételeit.” Ugyanis a munkás kénytelen ismételt eladni munkaerejét. „Valóban a munkás a tőke tulajdona, még mielőtt magát a tőkésnek eladta volna.”<sup>51</sup>

Jól figyeljük meg az átmenet kezdetét. Az izolált körforgásból folytonos körforgás lesz. Az egyes szakaszok helyét felváltja az egyes szakaszokat összefogó összefolyamat. Kiderül, hogy az okok és okozatok egymást követő láncolatában nem egyszerűen arról van szó, hogy az ok létrehozza az okozatot, hanem arról, hogy az okozat okká lesz, és közreműködik saját-maga bővített mértékű létrehozásában. „A tőkés termelőfolyamat tehát összefüggésében (kiemelés tőlem S. V.), vagyis mint újratermelési folyamatot tekintve, nemcsak árut, nemcsak értéket termel, hanem termeli és újratermeli magát a *tőkeviszonyt*, az egyik oldalon a *tőkést*, a másikon a *bérmunkást*.”<sup>52</sup> A tőke feltételezi a bérmunkát, a bérmunka feltételezi a tőkét. Kölcsönösen feltételezik egymást, kölcsönösen előidézik egymást. Vajon csak pamutszövetet termel a munkás, aki a pamutgyárban dolgozik? Nem. *Tőkét termel*. Értékeket termel, amelyek arra szolgálnak, hogy munkájával újra rendelkezzenek, és segítségével új értékeket teremtsenek.”<sup>53</sup> S mindezt kiegészíti Marx azzal, hogy „... a bővített újratermelés, vagyis felhalmozás a tőkeviszonyt bővített fokon termeli újra, tehát az egyik oldalon több vagy hatalmasabb tőkést, a másik oldalon több bérmunkást.”<sup>54</sup>

Az okozati viszony önmagában már azért is egyoldalúan tükrözi vissza a létrejövés folyamatát, mert azt izoláltan, nem dialektikusan nézi. Az oksági módszer a véges megismerés, a Verstand színvonalán áll. Annyiban nem a teljes valóságot tekinti, amennyiben nem az összefolyamatot vizsgálja.

Ezzel csak az okság általános helyét jelöltük ki a kategóriák rendszerében. Mindez nem az okság elvetését jelenti, hanem az okság alkalmazásának határait és korlátait jelöli meg. Csak ezen határok megjelölésével kap az okság reális értelmet és szerepet.

A valóság mindig az összefolyamat. Az összefolyamat pedig, mint látjuk, sohasem egymásután következő egyszerű alárendeltségi sor, hanem mindenek-

<sup>51</sup> I. m. 623. o.

<sup>52</sup> I. m. 624. o.

<sup>53</sup> I. m. Uo.

<sup>54</sup> I. m. 663. o.

előtt ezen a soron belül a tagok bonyolult kölcsönös mozgásának folyama. Ennek a sornak, amely most már nem pusztán okozati lánc, tendenciája a bonyolultabbá válás. Gondoljunk csak a tőkeviszony bővített újratermelésére. Ez nemcsak az adott kereteken belül, tehát a kapitalizmusban igaz, hanem az adott minőség alapvető ellentmondását élezve, magának az adott minőségnek a szétrobbantásához is hozzájárul. Ez végső soron egy végtelen progresszív processzus a maga teljes kifejelettségében.

Ezenkívül a szükségszerűség is a maga teljességében csak a kölcsönhatásban bontakozhat ki. Miért? Csak egy példát vizsgáljunk meg! Mivel a  $\frac{c}{v}$  aránya szükségszerűen nő, tehát ha nő az össztőke, akkor a munkaerők

iránti kereslet viszonylagosan csökken, bár abszolúte növekszik. „A munkás népesség abszolút száma gyorsabban nő, mint a változó tőke, vagy foglalkoztatásának eszközei. A tőke felhalmozása tehát — mégpedig energiájához és terjedelméhez viszonyítva — állandóan viszonylagosan, azaz a tőke közepes értékesítési szükségleteihez viszonyítva fölös, tehát fölösleges, vagyis munkástúlnépességet hoz létre.”<sup>55</sup> „Tehát a munkásnépesség az általa létrehozott tőkefelhalmozással együtt növekvő terjedelemben termeli azokat az eszközöket, amelyek őt magát viszonylag fölöszzámúvá teszik.”<sup>56</sup>

A válasz a marx-i fejtegetésből, mint már nem egyszer, ismét magától adódik. Egy dolog vagy jelenség saját okából szükségszerűen jön létre. Ez a létrejövés egyszerű és egyedi. Ebben az értelemben a szükségszerűség is egyedi. Abban a másik értelemben természetesen másik értelme van a szükségszerűségnek, hogy az egyedinek az egészét fogja át. Ez azonban még nem a totális szükségszerűség. A szükségszerűség totálisan csakis a kölcsönhatásban bontakozik ki, ahol az ok éppen a kölcsönhatás ellentmondásos jellege folytán önmagától reprodukálódik, és a jelenség létrejövését permanenssé, állandóvá teszi. Ebben a permanenciában, amelynek ráadásul felfelé haladó, fejlődő tendenciája van, bontakozik ki a lehető legtotálisabban a szükségszerűség. Ezt a permanens reprodukálódását az oknak biztosítja az a tény is, hogy egy oknak egy és ugyanazon viszonylatban ellentétes hatásai vannak (mint pl. a tőkés felhalmozás általános törvényének esetében a gazdagság és a nyomor), amely ellentétes hatások visszahatnak az okra éppen ellentmondó jellegük miatt. A visszahatás által reprodukálódott ok már bizonyos fokig más okozatot jelent, mivel részben ő maga is már más. Pl. az állandóan nagyobb nyomor és az állandóan növekvő jólét.

A túlnépésedéstről, mint a tőkés termelés mód egyik feltételéről írva Marx kimutatja ennek a borzalmas nyomornak a szükségszerűségét a kapitalista termelés számára. Végül konklúzióként ezt írja: „Az okozatok okokká lesznek, s a saját feltételeit állandóan újratermelő folyamat váltakozásai a *periodicitás* (szabályszerűen ismétlődő időszakosság) formáját öltik fel.”<sup>57</sup>

Összefoglalva: Mint látjuk, az ok csak az összefolyamat izoláltságának a központi kategóriája, amely kategória, mihelyt az összefolyamatot tekintjük, önmagától átmegy a kölcsönhatásba, ahol megszüntetve, megőrződik azáltal, hogy állandóan reprodukálódik.

<sup>55</sup> I. m. 682. o.

<sup>56</sup> I. m. 683. o.

<sup>57</sup> I. m. 684—685. o.

Utolsó problémaként kitérnénk még a címben jelzett két kategória néhány vonatkozására. Mindenekelőtt az azonos mozzanatokra helyezzük a fő súlyt, mert kapcsolatuk pozitív oldala fontos számunkra.

Meg kell mondani, hogy amikor Lenin a törvényt és a szükségszerűséget egy és ugyanazon a fokon álló kategóriának fogta fel, akkor következőképpen az okságot is, mint a szükségszerűség egy formáját, ezekhez kell sorolnunk. Tehát ok és törvény a lényegesség egy és ugyanazon színvonalán álló kategóriák. A törvény azonos az okkal abban, hogy mindkét kategória alapja a szükségszerűség.

A törvény a totális szükségszerűség kifejeződése, az okság még nem az. Ebben van azonosságuk, de ugyanakkor különbségük is. A törvény oksági viszony is, de mint a relatíve totális szükségszerűség kifejezője túl is megy rajta, és a kölcsönhatás szükségszerűségében oldódik fel. A törvény az állandósult és rendszeresen ismétlődő oksági viszony. Nézzünk egy példát. Ez a példa annyira jellemző a gazdasági törvényekre általában, hogy ebből általános következtetéseket is levonhatunk.

„Mennél nagyobb a társadalmi gazdagság, a működő tőke, mennél nagyobb növekedésének terjedelme és energiája, tehát a proletariátus abszolút nagysága és munkájának termelőereje is, annál nagyobb az ipari tartaléksereg. A rendelkezésre álló munkaerőt ugyanazok az okok fejlesztik ki, mint a tőke terjeszkedési erejét. Az ipari tartaléksereg viszonylagos nagysága tehát a gazdagság hatványozódásával együtt nő. Mennél nagyobb azonban a tartalék a dolgozó munkássereghez képest, annál nagyobb az állandósult túlnépesség, amelynek nyomorúsága fordított arányban áll munkájának gyötrelmeivel... Ez a tőkés felhalmozás feltétlen érvényű általános törvénye.”<sup>58</sup> (Kiemelés tőlem. S. V.)

A fenti elemzésben kétségen kívül világosan észrevehető, hogy a törvényszerűség centrumában valamilyen oksági viszony áll. Ugyanis ez a polaritás (gazdagság az egyik és nyomor a másik oldalon) csakis azért szükségszerű, mert „A rendelkezésre álló munkaerőt ugyanazok az okok fejlesztik ki, mint a tőke terjeszkedési erejét.” Világos, hogy a törvény alapja itt az okság, de felmerül rögtön a kérdés, hogy kimerül-e ebben a törvény. Nem. A törvény éppen abban megy tovább, hogy benne van a totális szükségszerűség, a kölcsönhatás ellentmondása, vagyis az, hogy ez az oksági viszony a kapitalizmus körülményei között állandóan reprodukálja önmagát, mégpedig fokozott mértékben. Tehát „feltétlen érvényű általános törvény.”

A törvény tehát túlmegy az okságon, és bizonyos értelemben magasabb fokot képvisel. Itt azért tettük hozzá azt, hogy bizonyos értelemben képvisel magasabb fokot, mert az előbb már azt állítottuk, hogy a szükségszerűség és a törvény a lényegesség egy és ugyanazon fokon álló kategóriák, következőképpen az ok is, mint a szükségszerűség egyik formája. Ez ismét nem jelent semmiféle logikai ellentmondást. Ha az okság egyik formája a szükségszerűségnek, ebből még nem következik, hogy a szükségszerűség különböző formái minden tekintetben egyenrangúak lennének, akár a lényegesség szempontjából is, illetve abban, hogy mindannyian egyformán fejezik ki a szükségszerűséget.

Már kimutattuk, hogy az ok csak akkor lesz totális szükségszerűséggé, amikor átmegegy a kölcsönhatásba, de önmaga még nem az. A lényegesség egy és ugyanazon fokozatán belül is vannak lépcsők, amelyek között különbségek vannak. Bár ok, szükségszerűség és törvény között is csak funkcionális különbségek vannak, de ezek a funkciók nem egyformán lényegesek.

Az ok és a törvény azonos és különböző mozzanatai éppen olyan dialektikus egységet alkotnak, mint az ok és a kölcsönhatás.

Összefoglalva: A törvény alapján szintén egy oksági viszony áll, de a törvény ennél tovább megegy az önmagát megszüntetve megőrző okozati viszonyba, a kölcsönhatásba, amely éppen ezért tükrözi a tartóást, a marandót, az általánost. Mindezt a törvénynek *csak* az oksággal való kapcsolatát mutatta meg.

## ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРИЧИННОСТИ В «КАПИТАЛЕ» МАРКСА

Вильмош Шош

Категория причинности является живо дебатруемым вопросом в марксистской философии. Автор в своей статье пытается в области конкретной отрасли науки — политической экономики — разобрать каузальные отношения и их место в теории детерминизма.

Основная мысль статьи: причинность представляет определенный этап развития детерминационного процесса, переход от возможности к действительности. Роль причины можно понять лишь, вставив ее в общий процесс детерминизма.

Категории, находящиеся на одной и той же степеней существенности, (закон, необходимость и т. д.), могут отличаться друг от друга только относительно их функции. Общественные науки должны вскрыть эти функциональные различия между категориями.

Причина — это ничто иное как совокупность, необходимое единство условий (противоречивых и друг друга взаимно дополняющих условий), нужных для возникновения какой-нибудь вещи.

Автор в своей статье показывает отношение категории причины к другим категориям: к общему, к необходимому, к взаимодействию, к закону и т. д.

Содержание какой-нибудь категории можно раскрыть лишь относительно других категорий. Особенно необходимым является показать движение категорий, непосредственно переходящих друг в друга. Поэтому статья придает большое значение анализу отношения условий и причины. Переход из условия в причину — это ничто иное как начало перехода из возможности в действительность, переход от случайного в необходимое.

Хотя причинность отмечает уже степень необходимости, но она еще не является тотальной необходимостью, и поэтому она само от себя по необходимости развивается дальше во взаимодействие. Взаимодействие — причина, которая сама себя воспроизводит. В этом заключается односторонность и ограниченность причинности.

В заключение автор подчеркивает необходимость раскрытия каузальных отношений для общественных наук.

## KAUSALTHEORETISCHE PROBLEME IM «KAPITAL» VON MARX

Vilmos Sós

Die Kategorie der Kausalität ist eine vieldiskutierte Frage der marxistischen Philosophie. Der Verfasser versucht in seinem Artikel auf dem Gebiet eines Wissenszweiges, auf dem der Politökonomie, die Kausalverhältnisse und deren Platz in der Theorie des Determinismus zu analysieren.

Der Grundgedanke des Artikels ist wie folgt: die Kausalität vertritt eine bestimmte Entwicklungsstufe in dem Determinationsprozess, einen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die Rolle der Ursache ist nur eingestellt im allgemeinen Prozess der Determination zu verstehen.

Die auf der selben Stufe den Wesentlichen stehenden Kategorien (Gesetze, Notwendigkeit, usw.) können voneinander nur hinsichtlich ihrer Funktion abweichen. Die Gesellschaftswissenschaften sind verpflichtet, die unter den Kategorien vorhandenen funktionellen Unterschiede zu enthüllen.

Die Ursache ist nichts anderes als die Gesamtheit, die notwendige Einheit von nötigen Voraussetzungen (kontradiktorischen und einander gegenseitig ergänzenden Voraussetzungen) zum Zustandekommen irgendeiner Sache.

Der Verfasser weist in seinem Artikel das Verhältnis der Ursache-kategorie zu anderen Kategorien vor: zum Allgemeinen, zur Notwendigkeit, zur Wechselwirkung, zum Gesetz, usw.

Den Gehalt irgendwelcher Kategorie kann man nur zu anderen Kategorien ins Verhältnis gestellt enthüllen. Es erweist sich besonders als notwendig, die Bewegung der Kategorien, die unmittelbar ineinander überspringen vorzuführen. Deshalb legt der Artikel grossen Wert auf die Analyse des Verhältnisses zwischen Voraussetzung und Ursache. Der Übergang von der Voraussetzung zur Ursache ist nichts anderes, als der Anfang der Wirklichwerdung der Voraussetzung und der Übergang von der Eventualität zur Notwendigkeit.

Zwar zeigt schon die Kausalität die Stufe der Notwendigkeit an, aber sie ist noch nicht die totale Notwendigkeit und deshalb entwickelt sie sich selbst notwendigerweise weiter zur Wechselwirkung. Die Wechselwirkung ist die sich notwendigerweise selbst-produzierende Ursache. Darin besteht die Einseitigkeit und die Begrenztheit der Kausalität.

Letztens unterstreicht der Verfasser, dass die Enthüllung der Kausalverhältnisse unerlässlich für die Gesellschaftswissenschaften ist.

## PROBLEMS OF THE CAUSALITY THEORY OF MARX' CAPITAL

*Vilmos Sós*

The category of causality is a much-debated question in Marxist philosophy. The author makes an attempt at analyzing the causal relations within the limits of a concrete discipline, political economy, as well as their place in the theory of determinism.

The basic idea is that causality represents a definite phase in the development of the process of determination, the transition from possibility into reality. The role of the cause can only be explained when embedded in the general process of determination.

Categories having the same degree of essentialness (such as law, necessity, etc.) only differ in their functions. It is the task of social sciences to reveal the functional differences of these categories.

Cause is nothing else but the totality, the necessary unity of (the contradictory but complementary) conditions indispensable for the coming into existence of something.

The author deals with the relation of the category of cause to other categories, such as the general necessity, interaction, law, etc.

The content of any category can be revealed only by relating it to other categories. It is of special importance to demonstrate the movement of directly overlapping categories. That is why the author makes a point of analyzing the relation of conditions and cause. The transition from condition to cause is, in fact, nothing but the beginning of the realization of the possibility and the transition from the possible into the necessary.

The cause, though showing the degree of necessity, is, in itself, not the total necessity and therefore develops by itself necessarily into interaction. The interaction is the cause necessarily reproducing itself. This is where we may find the one-sidedness and the limitedness of causality.

Finally the author stresses the necessity of revealing the causal relations as an indispensable means of developing social sciences.

## Az élő és az élettelen filozófiai kérdései — tekintettel a visszavezetés problémájára

TAKÁCS LÁSZLÓ

Korunk dialektikus materialista filozófiai irodalmának egyik legfontosabb, egyszersmind legfigyelemreméltóbb jelensége, hogy olyan problémákra is kiterjesztjük érdeklődésünket, amelyekről első pillantásra azt gondolhatnók, hogy ezek kizárólag az ún. pozitív tudományok körébe tartoznak. A fizika filozófiai problémáinak taglalása mellett egyre inkább teret követel magának gondolkodásunk szerteágazó rendszerében, a biológia filozófiai problémái iránti érdeklődés is. A fizika és a biológia egyre inkább igényli a filozófiának ezt az úgymond beavatkozását, mert a tudományok művelői mind inkább-szükségét érzik diszciplinájuk filozófiai alapvetésének, a kutatásaik során feltártult néhány részletprobléma filozófiai taglalásának. De a filozófusok is rájönnek, hogy a filozófiai szintézis csak a természettudományok problémáinak elvi síkon történő tanulmányozása révén eszközölhető. A dialektikus materializmus jóllehet kiterjeszti érdeklődését az összes természettudományokra, érdeklődésének gyújtópontja napjainkban a fizika mellett a természettudományokon belül mégis a biológiai diszciplinákra esik. Ennek oka egyrészt abban rejlik, hogy egyetlen természettudományban sincs a filozófiai vizsgálódást érdeklő, annyi ellentétes világnézeti álláspont, mint a biológiában. Korunk biológiájában a mechanizmus és vitalizmus, kauzális és teleológiai magyarázattól kezdve a metafizikus génelméleten át a modern kvantumbiológiai elméletek egész sorával találkozhatni, melyeknek ismeretelméleti és ismeretmódszertani problémái sürgetően parancsolják ezeknek dialektikus materialista tisztázását.

Nem lehetünk közömbösek a biológia ama problémáival szemben sem, amelyeket az utóbbi évek biológiai kutatásai az élő és az élettelen határáról vett ismereteinkkel kapcsolatban felvetettek. Jóllehet az itt felmerült kérdések tisztázása elsősorban nem a filozófia feladata, de mégis elutasíthatatlan kötelességünk, amennyire a szóban forgó téma természete megengedi, és amennyiben elméleti jellegénél fogva igényli, hogy a filozófia síkjáról közelítsünk e problémákhoz.

Az a tény, hogy az élő az élettelenből keletkezett, felveti azt a gondolatot is, hogy az élő és az élettelen világ között milyen a kapcsolat, van-e valamilyen jól meghúzható határvonal, akár az átmenet jellegét, akár a szervezetek és az élettelen testek tulajdonságait illetően.

Ez a probléma sajátos formában jelentkezik korunk biológiai világnézetében, mivel ezt az élő anyag mikroegységeikig terjedő tanulmányozása, mint ismeretelméleti és módszertani problémát állítja elénk. A modern biológiai

kutatások feltárják-e az élet alapvető törvényszerűségeit, továbbá a visszavezetés mint módszertani problematika közelebb visz-e a célhoz?

Ezek azok a kérdések, melyeket rövid vizsgálat tárgyává teszünk, és iparkodunk őket a dialektikus materializmus szempontjából értelmezni, hogy ezzel is hozzájáruljunk a biológia filozófiai problémáinak tisztázásához.

*A mikrorészletekig menő biológiai egységek vizsgálatából megismerhető-e az élet-folyamat lényege?*

Az a filozófia, amely érdeklődését mindenkor csupán a nagy egészre, a mindenséget átfogó egyetemes törvények feletti elvi reflexiókra függesztette, többnyire olyan irracionális világképet konstruált, amely úgy lebegett a valóság felett, mint a Délibáb a hortobágyi pusztá felett. Amíg az emberi értelem a vak reflexektől az egész és a rész, az egyes és az általános, a mozgás és a nyugalom, a tér és az idő, az ok és az okozat, a makrokozmosz és mikrokozmosz fogalmain keresztül a térgörbület és a hatáskvantum fogalmaihoz eljutott, a megismerés olyan salto mortaléival kellett megbirkóznia, amelyeket csakis azok a filozófiai rendszerek tudtak több-kevesebb megrázkódtatással elviselni, amelyeknek elmélete nem került el az általánosságok keresése közben a sajátos, az ún. egyes tünetmények természetének figyelmeztetését sem. De éppen akkor kerül az emberi gondolat is, meg az elmélet is a legnagyobb dilemmába, amikor az általánosságok szem előtt tartása mellett a részletkérdések iránt érdeklődik intenzívebben. Amíg az életről is nagy általánosságokat állapítottak meg, olyanokat pl., hogy a petesejt és az ondó találkozása fiziológiás körülmények között új egyed életének kezdetét eredményezi, vagy a gondolkodás a szervezet idegéletteni működésére vezethető vissza stb. — addig ez zel a — nevezzük — hipotézissel nem volt baj, éppúgy, mint ahogy nem volt probléma a makrokozmosz törvényeivel sem mindaddig, míg a mikrokozmosz elemi törvényeivel is szembe nem találta magát a tudomány. A biológiában is éppúgy, mint a fizikában az agnoszticizmus kétségkívüli oka a mikrofolyamatok filozófiai elemzése körüli nehézségekben gyökerezik. (E problémával kapcsolatos „A biológiai agnoszticizmusról” írott munkám — F. É. 1956.)

Ezek a nehézségek a kísérletekből következnek. Bár ezeknek is két formája lehetséges. Egyik, amely elvileg támasztja fel a megismerés korlátait, illetve lehetetlenségét, a másik pedig, amely a kísérlet természetéből folyólag eljut bizonyos ismeretelméleti problémákig. A biológiai megismerés szempontjából csak az utóbbinak van reális értéke.

A megismerésnek általában, a biológiai megismerésnek pedig különösen legfontosabb forrása és próbaköve a kísérlet. Viszont tudni kell azt is, hogy a természettudományos kísérletek között egyedül a biológiai kísérletek vannak sajátos helyzetben. Amíg a fizikai vagy a kémiai kísérletek viszonylag nem igényelnek különösebb figyelmet arra nézve, hogy a laboratóriumi objektum és a „természetes” objektum viszonyai adekvátok legyenek, addig a biológiai kutatásokra nézve ez a legfontosabb probléma. Amíg az élettelen s az élővilág területein folyó kutatások célja lényegileg azonos, addig a módszerek lényegesen eltérnek egymástól. Ezek az eltérések a vizsgált objektum természetéből következnek. Leglényegesebb e tekintetben a vizsgált objektum (főként élőanyag-preparátum) és a természetes állapotában levő objektum közti viszony

problémája. Megfelelnek-e a laboratóriumban előidézett mesterséges feltételek a fiziológiai feltételeknek?

A biológia ma már egyre inkább odaér, hogy az életfolyamatokat mikrorészletekig menő parányok mechanizmusában keresi. A szaporodás élettani elve a makroszkópos megfigyelésből mint jól ellenőrizhető fiziológiai aktusból ered. Éppen azért morfológiai szempontból semmi kétség nem merülhet fel ezen életjelenség materialista értelmezése során, mindaddig, amíg a jelenség mélyebben rejlő okait nem kutatjuk, illetve a jelenségen túlmenően a lényeg felől nem próbálunk biztosabb ismeretekre szert tenni. Ez utóbbi esetben nem elégszünk meg a jelenség olyan értelmű aposztrofálásával, hogy az ivaros szaporodáshoz két objektum összeműködése szükséges, továbbá nem elégít ki az izom mozgásról szólva az a magyarázat, amely tudomásunkra hozza, hogy ha az izomra bármilyen inger hat, akkor az izom ingerületi állapotba kerül és összehúzódik. Mindezekon túlmenőleg érdekelnek bennünket azok a *lényegi* folyamatok is, amelyek az ondó és a petesejt összeolvadásának kémiai és fiziológiai mechanizmusára vonatkoznak. Melyek azok a konkrét elemi törvényszerűségek, amelyek alapján ez a folyamat végbemegy? Az izomrángás esetében, ha a folyamatot kémiai szempontból mikrorészletekig menő egységig analizáljuk, akkor azt találjuk, hogy itt az izom elernyedésének ún. anaerob szakaszában a glikogén glukózra hasad, a glukóz pedig újabb bonyolult vegyi átalakulások során két molekula tejsavra esik széjjel ( $C_6H_{12}O_6 = 2 C_3H_6O_3$ ). A következő szakaszban lejátszódnak az ismeretes oxidációs folyamatok, amikor a tejsav  $1/5$ -e oxidálódik, vízzé és szénsavvá hasad,  $4/5$ -e viszont reszintetizálódik, és végül glikogénné válik. E vizsgálat elvégzése vajon felvilágosított-e minket az izom elernyedésének biológiai mechanizmusáról? Ugyanis a mérések során olyan kémiai reakciókkal találkozunk, amelyeket egyéb szervetlen anyagokon is elő tudunk idézni, s amelyeknek mérésére nem kell valamilyen izomszövetet elroncsolni s analízálni. Ha feltesszük, hogy vizsgálatainkat a lehető fiziológiás környezetben hajthatjuk végre, jogunk van-e ezekből a mért fizikai vagy kémiai folyamatokból az izom mozgására következtetni? Ha igen, akkor nem maradtunk-e ott a mechanikus materializmus koncepciójánál, amely mint ismeretes, a mechanika, fizika és kémia törvényeivel magyarázza az összes életműködéseket, még olyanokat is, mint a gondolkodás vagy akár a pszichés jelenségek.

Az ilyen jellegű vizsgálati adatok elvi általánosítása választót elé állítja a kutatót. Két lehetőség közül kell választania. Vagy azt mondja, hogy ezek a kémcsőben lezajlott kémiai folyamatok az élő anyag funkciói, és mint ilyenek elegendők arra, hogy segítségükkel megértsük pl. az izom mozgásának elemi mechanizmusát, vagy pedig kiindul egy a priori elvből, és kategórikusan tagadja, hogy ezeknek a reakcióknak valami közük van a sértetlen izomban végbemenő elernyedési és összehúzóási folyamathoz, vagyis az izommozgáshoz. Ez utóbbi nézet mint idealista felfogás kétségtelenül távol áll a modern kutató gondolkodásától, mert hiszen ez olyan abszurdumhoz vezetne, amely sem pszichikailag, sem logikailag nem volna összeegyeztethető azzal a fáradságos kutatómunkával, amelyet egy modern biokémikus nap, mint nap végez. Ezért az idealizmusnak vajmi szegényes talaja van az experimentátor gondolkozásában. Sokkal komolyabb problémákkal találkozhatunk az előbbi felfogásból eredő következtetések során. Ugyanis ha visszavezetjük az izom mozgását (az elernyedést és összehúzóást) a kémcsőben és a különböző műszerek küvettáiban lezajló kémiai és fizikai mérések



adataira, akkor dialektikusan gondolkodunk-e? Az kétségtelen, hogy materialisták vagyunk ebben az esetben, mert hiszen a vizsgált életjelenségek okát anyagi törvényszerűségekben véljük felfedni. De vajon dialektikus materialista-e a gondolkodásunk és következtetéseink, fogalmaink megfelelően tükrözik-e az objektív folyamatokat?

Azt szoktuk mondani, hogy az életjelenségeket visszavezethetjük a fizika és a kémia törvényeire, de ezek kimerítően még nem magyarázzák meg az életjelenségek lényegét. Vajon miről van itt szó? Arról az ismeretelméleti törvényszerűségről, amely ismereteink, fogalmaink viszonylagosságáról és a megismerni szándékozó objektív folyamatok kimeríthetlenségéről szól? Vagy talán arról, hogy a szóban forgó kémiai és fizikai törvényeken túlmenőleg létezik még „valami” olyan is, amelyet kémszereinkkel nem bírhatunk reakcióra, s amelyet még a legmodernebb elektroműszereinkkel sem vagyunk képesek regisztrálni? Kétségtelen, hogy ez utóbbi feltevés valaminő metafizikai okoskodás, mint ilyen nem is vezethet célhoz bennünket. Ha egészében elvetjük azt a feltételes nézetet, hogy az élet lényegét nem értjük meg a fizika és kémia törvényeiből, akkor a probléma egyszerűbb oldalát tekintve más lehetőség nem kínálkozna, mint hogy térjünk vissza a régi morfológiai szemlélethez, és a biológia jól értelmezhető fogalmaival próbáljuk kifejezni gondolatainkat. Ebben az esetben aligha találkozánk ismeretelméleti nehézségekkel, hiszen a biológia egyes fogalmai annyira általánosak, hogy ezeknek realitása és az általuk tükrözött jelenség adekvát volta felől aligha lehet kétség. De gondolkodásunk irányát nem mi szabjuk meg, s nem választjuk szabadon azt, ami esetleg kényelmes, mert pillanatnyilag átsegít azokon az ismeretelméleti nehézségeken, melyeket az experimentális biológia szükségképpen elélni tárt. Nem térhetünk vissza a morfológiai szemlélethez egyszerűen azért, mivel a morfológiai szakaszon már rég túljutottunk, továbbá azért, mert a biológiai vizsálatokat túlnyomórészt a *funkcionális szemlélet* hatja át, s ennek a szemléletnek szükségszerű velejárója az élet folyamatainak mikrorészletekig menő tanulmányozása. Ezért akár kényelmes, akár kényelmetlen, de a modern kutatások eredményéhez kell igazodnunk, és vállalnunk kell mindazokat a nehézségeket, melyekkel itt találkozhatunk. A biológiáról is elmondhatjuk azt, ami minden tudományra áll, hogy ti. minden tudomány először leíró, azután magyarázó, végül alkotó, kísérletező tudomány lesz. A biológia a két fejlődési szakaszon már túljutott, s most az életfolyamatok mikrorészletekig menő egységei vizsgálatainál tart, a harmadik szakasz első lépéseit teszi. Ez annyit jelent, hogy a rendelkezésre állható eszközökkel és módszerekkel próbálja létrehozni feltételeiből az egyes életfolyamatokat, vagy e folyamatok valamely részletfunkcióját, majd magát az életet. Ilyenképpen korunk biológiája kísérletező, alkotó tudomány lett. Természetes, hogy az így módosult, fejlődött tudományok számára eddig ismeretlen tények tárulnak föl, amelyek a nekik megfelelő elvi értékelést és állásfoglalást igényelnek.

A dialektikus materializmusnak az életről szóló felfogását, de az egyes részletproblémákra vonatkozó konkrét megállapításait sem tekinthetjük valaminő varázsszernek, amelynek alkalmazása vagy az új tényeknek ezekbe a megállapításokba vagy fogalmakba való belegyömöszölése, könnyedén átseghet bennünket a problémákon!

Ismeretes, hogy a dialektikus materializmus megalapozói, pontosabban Engels, aki sokat foglalkozott a biológia filozófiai kérdéseivel, nem foglalt

állást néhány konkrét kérdésben. Ez természetes is, hiszen a tudományok 80 évvel ezelőtti állása erre még nem kényszerített. Engels idejében a biológiai tudományokat jórészt a morfológiai szemlélet hatotta át, s csak alig található ebben a korban Haeckelhez vagy Pflügerhez hasonló élettantudóst, aki próbálta volna szétfejtetni a biológia mechanisztikus morfológiai korlátait s utat nyitni egy magasabb szintézisnek. Engels, aki az egész természetet dialektikus materialista szempontból nézte, kora biológiai és kémiai ismereteinek oly magasfokú szintézisét adta, hogy ezzel mintegy *programot* adott nemcsak a további elméleti általánosításokhoz, hanem az experimentális kutatásokhoz is. Innen van az, hogy midőn a modern biológia problémáival foglalkozunk, kötelességszerűen visszakanyarodunk Engels 80 évvel ezelőtti nézeteihez. Ezt azért tesszük, hogy kiindulásunkhoz találjunk biztos fundamentumot, s hogy azután erre az engelsi alapra épített szintézisünket elvégezzük. Lehet, hogy a szóban forgó problémák tárgyi természeténél fogva téves lehet a kiindulás is, meg a szintézis is. De éppen a fentebb érintett téma vizsgálatában nehéz megtartani a materialista vonalat, s talán sokkal nehezebb megtalálni a *dialektikus módszert*, mindezeken túlmenőleg kísért az agnoszticizmus is. Sehol nincs a tudományos kutatásban oly nagy értéke a „De omnibus dubitandum est” marxista követelménynek, mint itt. De jegyezzük meg egyúttal azt is, hogy ez a józan szkepticizmus könnyedén átvezetne az agnoszticizmusba, ha szem elől tévesztenők azt a fontos tényt, hogy ezideig sohasem az agnoszticizmus, hanem az ismeretelméleti optimizmus, az agnoszticizmustól ment józan kételkedés vezetett az élővilág titkainak feltárásához.

A biológia története bizonyítja, hogy számos problémát feltárása pillanatában nem tudtak megnyugtató módon, materialisztikusan értelmezni. Példaként szolgálhat erre az erjedésről szóló ismereteink története. Kezdetben kémiai folyamatnak tartották az erjedést, a további vizsgálatok viszont kiderítették, hogy az erjedés mechanizmusa nem csupán kémiai reakciókból áll, hanem élőlények — gombák és egyéb mikroorganizmusok — idézik elő, ennek alapján biológiai jelenségnek kell tekinteni. Kényszerített az a nézet, hogy az erjedésnél szerepet játszó, nem kémiai természetű hatásokat természetfölöttinek tartsák. *Pasteur*nek kellett jönnie, aki ezeknek a kémia törvényeivel nem értelmezhető erőknek természettudományos, egzakt magyarázatát megadta.

Amikor az életjelenségek valamely elemi folyamatát kiszakítva vizsgáljuk abból a környezetből, amelyben az fiziológiás körülmények között volt, első probléma, amely felmerül, vajon az előre jellemző jelenségekkel van-e dolgunk? E kérdésben elfoglalt, úgymond a priori állásponttól függ, hogy tulajdoníthatunk-e az itt kapott kísérleti adatoknak olyan jelentőséget, amelyeknek általánosításából az élő szervezet valamennyi élettani működése értelmezhető?

A vitalizmus modern agnoszticizmusa nemcsak megfontolandónak, hanem egyenesen lehetetlennek tartja, hogy valamely szerv, vagy sejtcsoport, továbbá molekula, illetve molekula-rendszerek élő anyagoknak tekinthetők, miután izoláltuk őket az anyagszervezettől. Ez a nézet messze túllépi a józan szkepticizmus kereteit, s nem is az agnoszticizmus, hanem az ignorabimus talaján áll, filozófiai alapja az idealizmus, mert hisz abból indul ki, hogy az élet valami szellemi erő vagy principium nyilvánulata, s mint ilyen experimentálisan megközelíthetetlen. Természetes, hogy az ilyen nézetet mint tudománytalan, reakciós felfogást elvetjük. De ha nem az idealiz-

musnak az élet szellemi voltáról szóló nézetéből kiindulva állítjuk, hogy a szervezetből izolált anyagok élettelenek, hanem ama reálisnak tűnő megfontolásból eredően, hogy ezek az anyagok izolálás közben *elveszíthetik* vitalitásukat, s így nincs jogunk az itt kapott vizsgálati adatokat az előre vonatkoztatni. Ez utóbbi szkepszis talán indokolt abban az esetben, amikor az izolálás mechanizmusa olyannyira durva beavatkozást jelent az élő anyag fiziológiás állapotába, hogy az izolált részecske teljesen elveszíti *in vivo* betöltött funkcióját. Ebben az esetben világos, nem abban az elvben van a hiba, hogy az életjelenségek valamely elemi folyamatát lehet *in vitro*, molekuláris méretekben, laboratóriumi körülmények között vizsgálni, hanem esetleg az idevonatkozó kutatási metódusokban. Ha valamely izolálási metódus során artefaktot nyertünk, természetes, hogy tényeink hamisak, s így következtetéseink is téves általánosításhoz vezetnek. Persze a nehézség abban van, hogy nehéz, majdnem lehetetlen különbséget tenni az artefakt és az élő anyag között, minekután itt nem áll rendelkezésre olyan módszer, amellyel egészen kimutatható volna valamely izolált anyag élő vagy élettelen volta. De e módszerbeli hiányosság mellett van egy másik, úgymond elvi probléma is, az az ti., hogy melyek azok a kritériumok, amelyeknek alapján valamely anyagot élőnek vagy élettelennek kell minősíteni.

A biológiai tan- és kézikönyvek többsége egyetért abban, hogy élő az, amely életjelenségeket mutat. Eszerint a szervezetekből izolált anyagokat eleve élettelen, holt anyagoknak kell tartani, mert hiszen ezek nem mutatják az ismert életjelenségeket, vagyis nem szaporodnak, nem ingerlékenyek. Ennek ellenére az experimentális biológia mégis nagy apparátussal folytatja a klasszikus biológia felfogása szerint „élettelen” anyagok vizsgálatát, de olyannyira, hogy az itt feltárt kísérleti eredmények a biológia minden lényeges kérdésében megközelítőleg pontos képet nyújtottak. Úgy látszik, hogy a kísérletes biológia, anélkül, hogy erről előre tudott volna, az Engels által meghirdetett program alapján végzi vizsgálatait, függetlenül a világnézeti állásfoglalástól.

A dialektikus materializmus szerint az élet kritériuma nem az, hogy valamely anyag lélegzik, növekszik, szaporodik stb., hanem az, hogy *van-e anyagcséréje*? Engels szerint az anyagcsere az élet *feltétele*. Tehát az experimentális biológia, midőn a szervezetekből izolálható molekuláris egységeket tanulmányozza, az élet legfontosabb tulajdonságát, az életjelenségek feltételét vizsgálja. Némely esetben az anyagcsere-folyamatnak egyes részleteit sikerül *in vitro* reprodukálni.

Fentebbi problémánk csakis ebben az összefüggésben nyerhet helyes megoldást, amikor is nem a klasszikus biológia bizonyos értelemben elavult felfogása alapján állva keressük az élet kritériumát, hanem Engelsre támaszkodva, az anyagcserét tartjuk az életjelenségek feltételének.

Tehát arra a kérdésünkre, hogy élő anyaggal *van-e* dolgunk, amikor az izolált rendszereket vizsgáljuk, az engelsi életfogalomra támaszkodva, határozott *igennel* kell felelni. E felfogásból következik az élet fogalmának kiterjesztése olyan anyagokra is, amelyekről a klasszikus biológia azt állítja, hogy élettelenek. Ez a nézetünk feltétel nélkül megfelel az itt kapott kísérleti adatoknak, amennyiben ezek az anyagcsere bizonyos részletfolyamatairól nyújtanak megbízható képet. A fentebb említett izom mozgásának mint életjelenségnek mikrofolyamatait s egyben a jelenség lényegét vagyunk képesek vizsgálni. Ha ez a feltevés helyes, akkor a következő állítás látszik logikusnak.

Az izom mozgása jelenség, amely (mint biológiai jelenség) biológiai fogalommal kifejezhető. E jelenség mögötti lényeg viszont az izom szubsztrátumának, anyagainak anyagcseréje. Midőn a biológiai kutatások zöme erre a lényegre irányul, a kapott, illetve feltárt törvényszerűségek nem a jelenségről, hanem a lényegről adnak közvetlen felvilágosítást. De milyen jellegű törvényszerűségek ezek? Hova sorolhatók? Kémiai, fizikai vagy biológiai? Biológiaiak egyáltalán nem nevezhetők, mert hiszen az itt kapott adatok nem hordozzák magukon azt a specitást, amely az élőt megkülönbözteti az élettelenről. A biokémikus ebben az esetben olyan folyamatot mér, amelyet kémiai fogalmakkal kifejezhet. Az itt mért folyamatok elemi mechanizmusát az élettelen világból is jól ismert oxidáció, redukció, foszforolízis, polimerizáció stb. kémiai reakciók képezik. Valójában tehát arról van szó, hogy az a folyamat, amelyet fentebb az élet lényegének, az életjelenségek feltételének aposztrofáltunk — kémiai törvényszerűségekből áll?

Ezzel a kérdésfelvetéssel jutottunk el fentebbi elvünk szükségképiségéhez, hogy ti. vagy mechanikus materialista álláspontra helyezkedünk és azt mondjuk, hogy az élet lényegét ezek a kémiai folyamatok képezik, vagy pedig azt állítjuk, hogy ezek a törvényszerűségek semmiben sem világosítanak fel bennünket az életjelenségek mibenlétéről — és akkor agnosztikusak vagyunk. Van-e lehetőség egy dialektikus materialista álláspont kialakítására? Pontosabban: melyek azok a tények, amelyeknek figyelmezése átvezet a mechanikus materialista korlátokon? Ez utóbbi kérdésfeltevésből folyik, hogy a dialektikus materializmusnak megfelelő nézetünk kialakításához nem olyképpen kívánunk eljutni, hogy valaminő fogalom-revíziót végzünk, hogy a régebbi fogalmakat elhagyjuk és helyettük újakat vezetünk be. Eljárásunknak értelemszerűen követnie kell a dialektikus materializmusnak a mozgásformákról szóló tanítását, különös tekintettel a mozgásformáknak egymással való kapcsolatára, valamint az „átmenetről” szóló felfogásunkra.

### *Visszavezethetők-e a biológiai jelenségek a fizika és a kémia törvényeire?*

Ez a szó, hogy „visszavezetés”, a biológiai irodalomban már a múlt század végén szerepelt. Ekkor főleg a vitalizmus elleni harc szempontjából volt jelentősége, amennyiben azt akarta kifejezni, hogy a titokzatosnak vélt életjelenségek megérthetők, ha ezeket az anyagi világ törvényeivel értelmezzük, vagyis ha az életjelenségeket visszavezetjük a szervezet fizikai, vegyi folyamataira. Újabban akkor került ismét sor e szó használatára, amikor a mikro-folyamatok tanulmányozása olyan jellegű problémák elé állították a kutatókat, amelyek a biológia szokásos fogalmával, sőt törvényeivel sem voltak értelmezhetők. Szükségképpen került használatba ismét a „visszavezetés” kifejezése, mert ezen azt értjük, hogy a biológiai folyamatok mennyiben értelmezhetők fizikai, kémiai törvényekkel? Vagyis visszavezethetők-e a biológiai minőségek a fizikai és a kémiai jelenségekre, illetve az anyagcsere kémiai reakciójára?

A visszavezetés mindezen túlmenőleg felteszi annak vizsgálatát is, hogy milyen kapcsolat van az élő és az élettelen között, milyen konkrét anyagi folyamatok képezik az élet lényegét és így tovább.

Nem kétséges, hogy az életfolyamatok bármelyike visszavezethető a szervezetben lejátszó fizikai és kémiai változásokra. Ez dialektikusan megengedhető, sőt ha ez a visszavezetés nem akar többet jelenteni, mint annyit,

hogy az életjelenségeknek *anyagi alapja van*, s hogy ez az anyagi alap megközelítően ilyen és ilyen konkrét kémiai vagy fizikai folyamat, amelyet fizikai vagy kémiai formulákba lehet önteni, akkor tudományos filozófiánk biztos tényekre épül az élet lényegéről vallott általános felfogást illetően. Ha viszont a visszavezetés ignorálja a biológia törvényszerűségeit, s helyettük a holt kemizmust állítja oda lényegi törvényszerűségnek, akkor vulgármaterialista elvet hirdet.

Szükséges hangsúlyozni, hogy egyetlen biológiai jelenséget sem értünk kielégítően — sem elvileg, sem praktikus szempontból — ez utóbbi kiváltképpen az alkalmazott biológiai tudományok, orvostudományok, növény- és állattenyésztés számára fontos —, ha nem ismerjük a szervezet fizikai, kémiai folyamatait.

Korunk tudományos életében csak az utóbbi évek biológiai vitái vetették fel a visszavezetés problémáját. Pedig a biológia történetében ez a kérdés már rég napirendre került.

Már a századforduló élettani elveinek sorában ott találjuk a *Kirchoff* által szabatosan formulázott „*tömeg, tér, idő*” tételt, amely az összes természeti folyamatokat — beleértve a biológiai folyamatokat is, a legkisebb testeknek térben és időben való változásaként, vagyis az individuális legkisebb tömegrészek mozgásaként fogta fel. Ebből az elvből folyólag a biológia számára az a kérdés látszott logikusnak, lehet-e az élő természetben is minden folyamatot a tér-idő-tömegrendszer elvében foglalt elemi tényezőkre visszavezetni, és nem kell-e az életfolyamatoknak megmagyarázása érdekében még más valamilyen tételhez, illetve elvhez folyamodni? *M. Verworn* véleménye szerint a fizika és a kémia bír olyan szükséges elméleti és tárgyi feltételekkel, amelyekre a biológiai jelenségek maradék nélkül visszavezethetők. Ennek folytán logikusnak látszott az a következtetés, hogy a szerves természet folyamatai is a fizikának és a kémiának törvényeit követik. „*Az élettan* eszerint — vallja *M. Verworn* — sohasem lehet más, mint az élő szervezeteknek fizikája és kémiája (kiemelés tőlem T. L.); az életfolyamatok értelmezésében nem követhetünk más elvet, mint amilyent a fizika és a kémia az élettelen természet folyamatainak megmagyarázása érdekében alkalmaz.” (*M. Verworn: Allgemeine Physiologie. 45. o.*)

Az élő szervezetek folyamatainak a fizikai és a kémiai törvényszerűségek segélyével való értelmezése nemcsak a vitalizmus elleni harc fegyvere volt, hanem egyúttal program és hipotézis is, amelyet az eddigi tudományos eredmények általában igazoltak. A szerves világban nem ismerünk olyan példát, amely ellenkezne azzal a nézetünkkel, hogy az élővilág szervezetei ugyanazokból az elemi anyagokból állanak, mint az élettelen testek, s hogy az előbbiekképp, mint az utóbbiak, az anyag általános törvényeinek hódolnak. Pontosabban: az élő testek biológiai folyamatai fizika és kémia törvények keretei közt zajlanak le, bár ezeknek az élettelen világból ismert hatásaival nem azonosíthatók maradék nélkül. Ezért írja Engels, hogy „A fiziológia természetesen az élő test fizikája és különösen vegytana, ezzel szemben már nem is speciálisan vegytan többé, egyrészt megszűkíti körét, de ebben a körben aztán magasabb fokra is emelkedik.” (Engels: *A természet dialektikája. 311. o.*)

Az élő testeknek minden életmegnyilvánulása azoknak az organizált kémiai anyagoknak folytonos átalakulásainak kifejeződése, amely anyagok a szervezetek testét alkotják, ezeknek az anyagoknak változásai, anyag-

cseréje az élet feltétele. Ezért van az, hogy az élet minden nyilvánulatát az anyag s ennek változásai, funkciói, továbbá az alak, a struktúra szempontjából kell vizsgálni. Akár az előbbi, akár az utóbbi áll vizsgálódásunk középpontjában, lényegében az életfolyamatok legbensőbb tulajdonságait vizsgáljuk. A dialektikus materializmus természetesen nem ért egyet azzal a nézettel, amely azt tartja, hogy az alak, a forma, sőt a szervezet minden energia-nyilvánulata levezethető a kémiai energiából. Megfigyelehető, hogy mindazok a teóriák, amelyek bizonyos életjelenségek okát kizárólag a kémia törvényeiben vélték megtalálhatni, a történelem során nem nyertek igazolást. Így pl. a *Reux Speman*-féle fejlődésmechanikai elv is azokra a kémiai és fizikai okokra kívánt rábukkanni, amelyek az alakképződést meghatározzák, azonban ezt nem érte el. Bár ennek az iskolának az az igyekezete, hogy az ontogenetikai kutatások fő területéül a fizikai és kémiai törvényszerűségek tanulmányozását jelölje meg, felette értékes részleteredményekre vezetett.

Amikor feltesszük, hogy a szervezetekben lefolyó anyagcsere lényegében a kémiai egyensúly különös esete, amely éppúgy, mint minden kémiai egyensúly-állapot, a tömeghatás törvényének kifejezője — tudni kell azt is, hogy ez az egyensúly mint kémiai törvény más talajon lép fel a szervezetekben, mint az élettelen testekben. Az élő testekben ez a kémiai egyensúly az anyagcserefolyamat két elemi szakaszának — az asszimilációnak és disszimilációnak dinamikus egyensúlya. E szakaszokat képező kémiai változások „mozgatóját”, fermentumát s egyben szubsztrátumát a szerves anyagoknak olyan magasan organizált formája képviseli, mint a *fehérje*. Éppen ezért, amikor azt mondjuk, hogy az élet visszavezethető a szervezetben lezajló kémiai mechanizmuskora, akkor mindjárt a fehérjékre és a fehérjék hatására lezajló kémiai mechanizmusokra kell gondolni. Ez pedig lényegesen „több” és minőségileg „más”, mint az egyéb szervetlen és szerves anyagok kémiai mechanizmusai. Ezen folyamatok elemzésekor nem tekinthetünk el ezeknek a kémiai folyamatoknak a *hatásaitól*. Vagyis a fehérjéknek a szervezetekben való előfordulása egymagában véve is utal arra, hogy a vegyület kémiai tulajdonságai és az életfolyamatok között valamilyen kifejezhető kapcsolatot keresünk. Valójában azt mondhatjuk, hogy az életfolyamat tulajdonképpen nem más, mint a fehérjék anyagcsereje, ami azt jelenti, hogy az életjelenségek éppoly szigorú szabályszerűséggel következnek a fehérjék anyagcserejéből, mint ahogy az anorganikus természet folyamatai az anorganikus testeknek fizikai és kémiai változásaihoz kötöttek. Az anorganikus természetben egyetlen olyan testet sem találunk, amely a fehérjékhez csak némiképpen is hasonló vegyületeket tartalmazna. A fehérjéknek az élő testekhez való kötöttsége az az egyetlen határozott kritérium, amelynek segítségével minden szervezet mindenféle anorganikus rendszertől bármikor megkülönböztethető. Éppen ezért nem arról van szó, hogy az életjelenségek bármelyikét vissza tudjuk vezetni az anyagmozgás bizonyos formájára, hanem arról van szó, hogy a fehérje anyagcserejére lehet azokat visszavezetni, amely anyagcsere viszont mint kémiai folyamat tartalmaz fizikai jelenségeket is. De éppen a fehérje anyagcsereje mint kémiai és fizikai folyamatok összessége, minőségileg több, mint az egyéb anorganikus testeknél mérhető kémiai vagy fizikai változás. Mi ez a több, azt a fehérje sajátossága, annak specificitása jelenti. Tehát, amikor az életjelenségek visszavezetését dialektikusan megengedhető absztrakciónak tekintjük, akkor nem az élettelen testek kémiájára és fizikájára gondolunk, hanem a fehérjének mint élő anyagnak vegyi és fizikai változásaira. Magában

a fehérjében rejlő sajátos vegyi folyamatok jellege jelenti azt a „pluszt”, azt a minőségileg újat, amit a szerves anyagoknak eme formája az anorganikus világ többi anyagával szemben képvisel. Bár ennek a minőségileg új sajátosságnak elismerésén túlmenően figyelmezní kell azt a *hatást* is, amelyet a fehérje specificitása az élő organizmusban eredményez.

A fehérje kémiai sajátossága és az életjelenségek összefüggésének értelmezését az egész és a rész kategórián keresztül érthetjük meg világosabban. Miként a rész az egésznek egy alkotó eleme, miként a rész sem képviseli maradék nélkül az egésznek összes tulajdonságait — ekként a fehérje kémiai tulajdonságai is csak — részben hordozzák az életjelenségeknek mint egésznek tulajdonságait. Az élet folyamatainak értelmezésében a fehérjék vegyi tulajdonságai csak mint a leglényegesebb faktor jöhet számításba, de emellett még egyéb mellék-törvényszerűség is érvénnyel bír ezen folyamat kialakításában. Ezért mondja Engels : „... vegyi folyamat nem lehetséges hőmérsékleti és elektromos változás nélkül, szerves élet mechanikai, molekuláris, vegyi, hő-, elektromos változás nélkül stb. De e mellékformák jelenléte — állapítja meg Engels — nem meríti ki a mindenkori főforma lényegét.” (Uo.)

Ha sikerülne is valamely eddig nem eléggé ismert életjelenséget a fehérjék kémiai tulajdonságaira visszavezetni és ezt egy jól definiálható képletbe foglalni, ezzel csak a jelenségek egyik oldalát sikerülne egzakt módon kifejezni. Ezután még újabb és újabb alkotórészekre bukkanunk, amelyek eddig elkerülték figyelmünket, és amelyek további megfejtést igényelnek. Ezért van az, hogy kielégítően leírni és abszolút módon értelmezni ma még nem vagyunk képesek egyetlen életjelenséget sem. Ennek — az elmondottakból következőleg — két oka van : a) az életfolyamatok bonyolult természete és b) az élet egyes törvényszerűségeiről vett ismereteink relatív jellege. Ez a két momentum, amelynek folytán nem gondolhatunk az életjelenségeknek még a fehérjék vegyi tulajdonságaira való visszavezetésével sem az életnek maradék nélküli abszolút teljes értelmezésére.

Fentebb idéztük Engels nézetét, mely szerint az élet az anyagcsere *feltétele*, ehhez hozzáfűztük a jelenség és lényeg kategóriájának idevonatkoztatható következtetését, azt ti., hogy az életjelenségek ingerlékenység és mozgás, szaporodás, növekedés stb. jelenségnek, az anyagcsere-folyamatok pedig a jelenség lényegének tekinthetők. Ha jól meggondoljuk, hogy a visszavezetési módszerünk ebben a konstellációban azt jelenti, hogy mi az életjelenségeit az anyagcsere-folyamatokra, mint lényegi mechanizmusokra vezetjük vissza, akkor eszerint a jelenséget — pl. a szaporodást — megismerni annyit jelent, mint megismerni a jelenség „feltételeit”. De vajon ha megismertük a szaporodásnak mint jelenségnek a feltételeit képező kémiai mechanizmusokat, ezzel kimerítettük-e a szaporodás lényegét? Aligha gondolhatunk arra, hogy fentebbi gondolatmenetünk ilyen egyértelmű sémákat eredményezhet. Ugyanis a „feltétel” és a „jelenség” egyáltalán nem szinoním fogalmak, mint ahogy az ok sem azonos a feltétellel.

Valamely jelenség feltétele sohasem ugyanaz, mint maga a jelenség. E tekintetben nem értünk egyet a Verworn-féle kondicionizmus ama nézetével sem, amely azt tartja, hogy „minden jelenség vagy állapot azonos feltételeinek összességével”. (M. Verworn : Kausale und konditionelle Weltanschauung. 45. o.)

Az anyagcsere kémiai folyamatai sem azonosak valamely életjelenséggel, jóllehet az előbbiek az utóbbinak feltételei a szónak ebben az értelmében is,

hogy enélkül szaporodásról és egyéb életjelenségről nem beszélhetünk, mivel a kifejezett biológiai folyamatok a szervezet kémiai talaján lépnek fel.

Nem lehet kétséges, hogy valamely életjelenségnek visszavezetése bizonyos kémiai mechanizmusokra — nem meríti ki tökéletesen a jelenséget.

Eme nézetünk szükségképisége még nyilvánvalóbb lesz, ha meggondoljuk, hogy a természet bármely tüneményét vagy annak összességét sohasem sikerült *egy* törvényre vagy valamely mozgásformára visszavezetni. „Mikor a természettudomány arra törkészik — írja Engels —, hogy az egységes anyagot mint ilyen felkutassa, hogy a minőségi különbségeket azonos legkisebb részecskéiből való összetétel pusztán mennyiségi különbségeire vezesse vissza, ugyanazt teszi, mint mikor a cseresznye, körte, alma helyett a gyümölcsöt mint olyat, macska, kutya, juh stb. helyett az emlős állatokat mint olyat akarja látni, a gázt mint olyat, a fémet mint olyat, a követ mint olyat, a vegyi összetételt mint olyant.” (Engels i. m. 264. o.)

E törekvéshez hasonló egyes biológusainknak az a törekvése, hogy a szaporodás, mint ilyen helyett a vegyi folyamatot, mint a szaporodás feltételét lássa. Darwin származástana is „ősemlőst” követelt, amit természetszerűleg nem találtak meg. Haeckel is bizonyos „promammaliákról” beszélt.

Úgy tűnik, hogy az absztrakció nemcsak „felfelé”, a közvetlen gyakorlattól való elszakadás irányában mutat, hanem „visszafelé” is, a konkrét gyakorlat, a közvetlen érzékelhetőségre is vonatkozik. Mert hiszen mi más lenne az a törekvés, hogy az élet jelenségeit a lehető egyszerűbb kémiai folyamatokra visszavezessük, mint absztrakció?

Azonban ez az absztrakció a szóban forgó kérdés természeténél fogva korlátozott és szigorúan determinált. Ezért van az, hogy a történelem során kialakult visszavezetési kísérletek többsége általában helytelenül értelmezte az absztrakciónak ezt a formáját.

### *Az energetizmus, a visszavezetés generalizált módszere*

Ebből a szempontból tanulságos lehet *W. Oswald* törekvésének kudarca. Mint ismeretes, Oswald is abból a téves premisszából indult ki, hogy minden esemény, amely földünkön vébemegy, egyértelmű energiaátvitellel, amely utóbbi megint az intenzitási különbözettől függ. Eképp minden földi esemény az energetika második alaptörvénye alapján jön létre, és ennek megfelelően folyik le. Oswald híres munkájában (*Die Energie*) alkalmazni törekszik e törvényt az élet, a tudat, sőt a társadalmi élet jelenségeire is. E három területen is azzal az igénnyel lépett fel, hogy ezzel az energia-átviteli törvényével a szerves élet minden tüneményét maradék nélkül értelmezze.

Filozófiai főműve (*Vorlesungen über Naturphilosophie*) érdekes bizonyítéka a történelem csodálatos játékának, amely Goethe szerint nagy fuga, ahol az egyes korok más-más hangon szólalnak meg. Oswald itt azt az erődöt akarta bevenni, amit az egyes történelmi korszakok fizikai és filozófia elméletei oly kegyetlen hévvel, de hiába ostromoltak, ti., hogy egy principiumra, axiómára vagy tételre a világ minden tüneményét visszavezessék.

Ha meggondoljuk, lényegében minden filozófiai vagy filozófiai jelentőségű természettudományi elmélet valamilyen formában jogot formált magának arra, hogy elveiből vagy az általa feltárt törvényszerűségekből vezessen le mindent, és ezek segítségével oldjon meg minden természeti problémát, amely a kutatások során elének tárult.



Tudvalevő, hogy az oswaldi energetika azzal az igénnyel lépett fel, hogy az anyag fogalmát egy realisabb s egyúttal konkrétabb fogalommal — az energiával helyettesítse.

Az 1892-ben megjelent *Studien zur Energetik* című munkájában az energia új definícióját írja le. Három évvel később megjelenő munkájában (*Überwindung der wissenschaftlichen Materialismus*) pedig megtagadja az anyagot és az atomelméletet. „Az anyag csak agyrém, a valóság, vagyis az, ami reánk hat, csak energia.”

A természettudományok általános elveit revízió alá vette, s az átgyúrt fogalmakból egy új világnézeti rendszert épített ki. Ez az új világnézet egyáltalán nem volt több annál, amit ebben a korban „minden valamirevaló német professzor csinált”. Új volt világnézete, de nem volt adekvát. Becsületére válik, hogy kereste az újat, amit a természettudományok ez idő tájt oly forrón óhajtottak. Viszont rá is érvényes az a mondás: „nem minden haladó, ami új”. A minden dogmatikus nézet ellen háborgó Haeckelt megterhesztette az energetizmus színes propagandája. Ezért történhetett meg az, hogy Haeckel a természettudományi világnézet ápolása céljából megalkotta vele a „Monisten-Bund”-ot. Persze Haeckel viszonylag hamar felismerte az Oswald-féle filozófia idealista monizmusát. Kiváltképpen, amikor Oswald a Bund tagjai számára megírt terjedelmes munkája — *Monistische Sonntagspredigten* — megjelent. Haeckel ezentúl, ahol csak módja volt rá, elhatárolta magát a monizmusnak ettől a formájától. Oswald törekvése egybeesik azokkal a metafizikus tendenciákkal, amelyek a természeti tünemények magyarázatát nemcsak abban keresik, hogy egy konkrét és konform kép segítségével „megkönnyítsék” az emberi szellem megértését, hanem abban is, hogy igyekeztek megtalálni az utolsó metafizikai principiumot vagy substantiát, hogy a világegyetemben végbemenő jelenségeket redukálják a lehető legkisebb számra vagy legyegeyszerűbb képletre.

Midőn a természetről még csak általános megfigyelések álltak rendelkezésre, akkor könnyebb volt a természet sokfajta tüneményét egy vagy néhány valamilyen principiumra visszavezetni. Ebből a szempontból jellemző a görög filozófusok törekvése, akik valamilyen őselvre vagy az anyagnak valamilyen konkrét formájára iparkodtak visszavezetni minden természeti folyamatot. Amint azonban a természetről vett ismeretek sokasodtak, egyre nehezebbé vált az egy elvre vagy törvényszerűségekre való visszavezetési szándék következetes érvényesítése. Ezért van az, hogy a modern világelméletekben egyre groteszkebb képet nyernek az egyes visszavezetési kísérletek.

Az erő fogalmának a biológiai folyamatokra való alkalmazását a biológiai folyamatok mélyebb tanulmányozása során kapott ismeretek egyre inkább háttérbeszorították. Kirchoff szerint a materialista elméletnek nem az a legfőbb feladata, hogy a jelenségeket erőkkal magyarázza, hanem hogy azokat kielégítően leírja, hogy őket az emberek materialisztikusan értelmezzék. Ezzel szemben Mach az erő fogalmának a biológiai jelenségekre való alkalmazását megengedhetőnek tartja, mivel szerinte ez ökonomikus.

Tanulságos az utóbbi évtizedek néhány elméleti fizikusának azon törekvései, hogy a mikrofizikai folyamatok tanulmányozása során felfedett tényeket, de főként ezekből a tényekből levont, sok esetben idealisztikus következtetéseket a biológiai folyamatok értelmezésére is érvényesítsék. Különsképpen *P. Jordan* és *E. Schrödinger* követtek el több olyan kísérletet, hogy a mikrofizikai folyamatok idealista értelmezését fenntartás nélkül átvigyük

a biológiára is. Olyan extrém esetek sorával találkozhatni e törekvések kapcsán, mint P. Jordan ama igyekezete, hogy egy fénykvantum viselkedése törvényét az életfolyamatok legfontosabb törvényeinek tekintse, hogy ebből kiindulva az életfolyamatok megismerésének „újszerű nézőpontját” (neuartige Gesichtspunkte) alakítsa ki.

A dialektikus materializmus szemben az ilyen generális filozófiai elvekkel sokkal „szerényebb” igénnyel lép fel. Itt nem található olyan principiumokat és axiómákat, amelyek mindent megoldanak. Filozófiánkban egyetlen alapelv létezik — az *anyag*. Ez az a praesuppositio, amelyet a természettudományokkal egyetértésben jogosan teszünk meg vizsgálódásaink premisszájaként, s amelynek segítségével értelmezünk minden jelenséget. Ilyenképpen a dialektikus materializmus minden jelenség értelmezésében általában, a visszavezetés kérdésében különösen, elvet és módszert ad kezünkbe, amellyel sikerrel lesz megközelíthető a probléma helyes megoldása. A dialektikus materializmus szemben mindenfajta, lényegüket tekintve szupranaturalisztikus elvekkel és módszerekkel az életfolyamatokat anyagiaknak tekinti, s így a visszavezetés csak ennek szellemében lehetséges.

Az eddigiekben már rámutattunk, hogy a problémák erőltetett leszűkítése révén könnyen ottmaradunk a mechanikus materializmus koncepciójánál. Továbbá az idevonatkozó ismeretek hiánya megalapozatlan következtetést eredményezhet, ami egyáltalán nem kívánatos még akkor sem, ha elvi kérdésekben bátraknak és merésznek képzeljük magunkat.

Számunkra a visszavezetés nem jelenthet egyebet, mint azt, hogy mi a világ végtelen sokszínű jelenségeit — beleértve a biológiai történéseket is — az anyag immanens folyamatainak megnyilvánulásaiként fogjuk föl, és hogy az anyag elidegeníthetetlen tulajdonságának tekintünk minden fizikai, kémiai, biológiai és pszichikai jelenséget.

Úgy tűnik tehát, hogy a visszavezetés elsősorban ismeretelméleti és ismeretmódszertani probléma. Előbbi az anyag vagy a szellem elsődlegessége, illetve másodlagossága filozófiai kérdése körül forog, az utóbbi pedig a módszerre, eljárásunk jellegére vonatkozik. A szóban forgó problematikában mindennek előtt a módszer kerül előtérbe.

Afelől, hogy az élet jól ismert jelenségeit anyagi sajátosságnak tekintjük — nem lehet vitázni. Erről a dialektikus materializmus filozófiáján belül nem folyhatik vita, már csak azért sem, mert világnézetünk fundamentális praesuppositioja az anyag elsődlegességéről szóló materialista elv. Viszont ennek elismerése szigorúan megköveteli a módszernek mint vizsgálódási eljárásnak dialektikus jellegét. Ha egyszerűen materialistának valljuk magunkat, ezzel még nem tettünk eleget világnézetünk minden követelményének. Ez a követelmény a visszavezetés kérdésében szerfölött kötelező. A filozófus és a természettudós számára kényelmes módszer, ha nagy általánosságokban beszélhet, anélkül, hogy a részletekről is szólna valamit. Az anyag és a szellem viszonyának kérdése annyira széles intervallum, hogy itt csupán az alapkérdésben lehet tévedni vagy igazat állítani, s ebből folyólag tudományos vagy tudománytalan következtetésre jutni. A részletkérdések már nem ilyen természetűek. Itt már konkrét tények, mérések és számítások, végső soron kémiai formulák szükségesek, amelyeknek bizonyos filozófiai kategóriákba történő besorolása ismert okok miatt problematikus. Tekintve, hogy a visszavezetés módszere az ún. határesetekre vonatkozik — két mozgásformát egymással összekötő jelenségek feltárása, valamint a különbözőségek felkutatása a célja —

szerfölkött indokolt, hogy a mozgásformák dialektikus kapcsolatáról szóló marxista felfogást tartjuk szem előtt, midőn azt a kérdést vizsgáljuk, hogy milyen konkrét anyagi folyamatok képezhetik az életjelenségek alapját.

A visszavezetés lehetséges módszerét világosabban látjuk, ha ezt az egyes, a különös és az általános filozófiai kategóriájának körébe vonjuk. Milyen viszonyban áll az egyes az általánossal, hogyan következik az egyesből az általános, mennyiben hordozza magán az általános az egyes jegyeit? stb., stb.

A visszavezetés módszere deduktív, mert az általánosból indul ki, és keresi az egyest. Az itt elérhető eredményt eleve korlátozza az a tény, hogy az egyes sohasem egésze az általánosnak, hanem csak részben viseli magán azokat a jegyeket, amelyeket az egész, az általános tartalmaz.

A biológia és a kémia viszonyát vizsgálva tehát a dialektikus materializmusnak az egyes, a különös és az általános kategóriáiról szóló tanítását kell alkalmaznunk a szóban forgó kérdésre. Természetesen nem egy önkényesen leszűkített területre, pl. az enzimológia és a növekedés viszonylatára.

A probléma olyan formában történt megfogalmazása, ahogy azt Straub professzor cikkében (Magyar Filozófiai Szemle 1958. 2—4. sz.) tette, kétségtől helyes. Ezzel a kérdésfeltevéssel azt akarjuk kifürkészni, hogy pl. visszavezethetők-e a biológiai jelenségek a kémia mennyiségi törvényeire? Azonban a kérdés leszűkítése, miként erre Straub professzor is rámutatott, nem indokolt. Ugyanis a visszavezetés kérdése mindenekelőtt az élő és az élettelen kérdése körüli problematikába tartozik, s nem egy szűkebb területre, pl. a növekedés és az enzimológia területére.

Ha az említett kategóriákat és e kategóriáknak megfelelő objektív folyamatokat tekintjük eljárásunk vezérfonalának, akkor az anyag, az élet, a kémia mint ilyenek kerülnek vizsgálódásaink homlokterébe. Amikor azt keresem, hogy a biológiai és a kémiai jelenségekben mi az általános, akkor mindjárt rájövök, hogy e két jelenségben közös, általános az anyagi tulajdonság. Bennük ez a lényeg. Mi a különös ebben az általánosban? az élet, s mi az egyes? a kémiai (fizikai).

Bizonyos, hogy a jelenségeknek eme csoportosítása helyes, s így a további vizsgálódásunk megfelelően követni fogja az élet és a kémiai közti dialektikus kapcsolatokat, az átmeneteket és a különbözőségeket.

Az élettelen és az élő kapcsolatának elemzése, a közöttük meglevő azonosság és különbözőség megjelölése, a visszavezetés egyik legfontosabb feladata. Viszont a visszavezetés nem oldja meg kellőképpen ezt a feladatot, ha az általánosban nem találja meg a különöst, ha az egyest azonosítja a különössel. Ha pl. a növekedést mint életjelenséget vissza akarjuk vezetni a biofizika vagy a biokémia tárgyába vágó konkrét anyagi folyamatokra — hihető-e, hogy ezzel megmagyaráztuk a növekedésnek mint jelenségnek a lényegét? Itt csak arról lehet szó, hogy megjelöljük a sokfajta fizikai és kémiai folyamatok közül azokat, amelyek legközvetlenebb precedensei a növekedésnek.

Feltehető, hogy ezek a közvetlen precedensek az enzimológia körébe tartoznak, amennyiben a legközvetlenebb összefüggést látjuk a fehérjék biológiai szintézise és a növekedés között. Viszont kérdéses, tekinthetjük-e ezeket a folyamatokat kizárólag, egyedül érvényesnek a növekedés jelenségének megértése céljából?

Ha az enzimek keletkezésének körülményeit kutatjuk, nem valószínű hogy közvetlen ismereteket nyerünk a növekedésnek mint biológiai jelenségnek természetére vonatkozólag, s hogy megtaláljuk azokat a szubsztanciális

folyamatokat, amelyekkel a növekedés teljes mértékben értelmezhető volna. Így csupán az élő anyag keletkezésére vonatkozólag jutunk konkrétabb törvények birtokába. De az élő anyag keletkezése és annak fejlődése az anyag evolúciójában két minőségi, ha úgy tetszik, minőségileg különböző fokozat. Filogenetikailag tekintve az élő anyag keletkezése az anorganikus kémiai folyamatok eredménye, utóbbi viszont az élő anyag, a szervezet összműködésének eredménye. Ebben az összefüggésben tehát nincs szó visszavezetésről. Ezért nem adhatott Straub professzor igenlő választ arra a kérdésre, hogy visszavezethetők-e a biológiai és kémiai minőségek a fizika mennyiségi törvényeire.

A fogalmak dialektikája, ha azok a valóság tényleges tükröképei, viszonylag helyesen tükrözi a visszavezetés lehetséges módszereit. Ha valamely jelenségre azt mondom : „biológiai”, akkor ezzel kifejezem azt is, hogy ez a biológiai jelenség egyúttal fizikai és kémiai is. Hasonlóképpen : atom, molekula, szervezet ugyancsak egyes és különös. Minél általánosabb a fogalom, annál jobban magába zárja az előbbi, az egyest, amelyből a különös genetice kialakult. Viszont a különös és az egyes (a biológiai és a kémiai) nem azonosítható egymással. Az egyest mint mennyiséget fogjuk föl, a különöset pedig mint az utóbbi minőségét. A különös magába zárja az egyesre, a kémiaiakra jellemző törvényszerűségeket, azonban ezzel már nem azonosítható maradék nélkül.

Minekutána a szervezet atomokból, molekulákból, sejt-, szövet, valamint szervekből és szervrendszerekből áll — elképzelhető-e, hogy a szervezetnek valamely élettani működését, p. o. a növekedést e részek egyedi működésére vissza lehet vezetni? Erre még akkor sem gondolhatunk, ha az atomok és a molekulák fizikai és kémiai tulajdonságát tekintjük valamennyi életfunkció elemi törvényének. Tehát az egyes, a különös és az általános kategóriáját csakis ebben a konstellációban lehet alkalmazni az életfolyamatok értelmezése céljából.

Ez az alkalmazás jórészt azért okoz nehézségeket, mert a mennyiségi és minőségi határok természetes összefonódása tápot nyújt a szubjektív elképzeléseknek. Kérdéses, hogy milyen konkrét vegyi, fizikai és biológiai processzusok sorolhatók az egyes, illetve a különös filozófiai fogalmába. Vajon az enzimológia tárgyába tartozó fermentáció, foszforolízis, stb. az egyes vagy a különös, a kémiai vagy a biológiai jelenségcsoportba sorolhatók-e? Amíg a kvantummechanika idevágó törvényeit nem tudjuk elfogadható módon a kémia és a biológia viszonylatában is alkalmazni, addig a mennyiségi és a minőségi határok megjelölésében sok szubjektív elem keveredhetik.

A különös és az egyes kategóriája az általánoson belül semmi egyebet nem fejez ki, mint a mennyiségi, illetve minőségi folyamatok dialektikáját. A fehérjék katalitikus tulajdonsága a szerves anyagok evolúciójában mint különös jelenik meg. A fehérjék fermentfunkcióját tehát mint különöst kell felfognunk. A fehérjéknek csakis ez a tulajdonsága fejezi ki, hogy az anyag evolúciójában keletkezett fehérje olyan tevékenységre tett szert, amely speciális, egy magasabbrendű mozgásforma irányába mutató funkció.

A fehérjék mint enzimek és az egyéb, nem fehérje-természetű anyagok enzim-tulajdonságai között van rokon vonás, van bennük közös tulajdonság (az ti., hogy a fehérjék és bizonyos nem fehérje-természetű katalizátorok is olyan anyagok, amelyek jelenlétükkel meggyorsítják a kémiai reakciókat, illetve megváltoztatják azok irányát anélkül, hogy a reakció során maguk is

megváltoznának ; továbbá, hogy a reakció egyensúlyát megváltoztatnák). Tehát közös „általános” tulajdonságról van itt szó. Azonban ez a tulajdonság a mennyiségi (az élettelen világra is jellemző), kémiai változások irányába mutat, nem pedig a minőségi, a biológiai változások irányába. Ennél fogva a fehérjék enzim-funkciója mint általános tulajdonság, mennyiségi összefüggésben van a szerves anyagok kémiai tulajdonságaival. Ezért van az, ha csak az általánost vesszük figyelembe, akkor eltűnik a különös, a minőség, az ugrás.

Nem azért, mintha az ugrást mindenütt mindenáron fel akarnók mutatni, de amikor szóba hozzuk a fehérjéket mint az általános értelemben vett katalizátorokat, mindjárt szükséges rámutatni azokra a különös, speciális, minőségi tulajdonságokra is, amelyek jellemzik a fehérjék katalitikus tulajdonságait, szemben a szervetlen katalizátorokkal. Az olyan egyszerű összetételű anorganikus katalizátor, mint pl. a víz, rendszerint több különböző reakciónál is hatásos, így többféle vegyülettel képes kis aktiválási energiával keletkező és bomló ún. átmeneti vegyületté alakulni. Ezzel szemben a bonyolult összetételű szerves katalizátorok, a fehérjék szelektív katalitikus tulajdonsággal bírnak, mert csak egyetlen vegyület molekulájával képesek aktiválási energiát csökkentő molekula-komplexummá egyesülni.

Kétségtelen tehát, hogy a szerves katalizátoroknak ez a tulajdonsága lényegesen több, specifikusabb, funkcionálisan (s nem szerkezetileg) differenciáltabb, mint az anorganikus katalizátorok.

A visszavezetésnek ez a módja tehát akarattunk ellenére is valaminő síma evolucionista nézethez vezet, akkor ha csak az egyes és az általános filozófiai kategóriáját alkalmazzuk egy általunk önkényesen kiválasztott területre. Ha szűkítjük a kört, a minőség, a különös, az ugrás eltűnik, s mindjobban behatolunk a mennyiség törvényeibe, ahol már nyoma sincs az életnek, csak kémiai és fizikai hatások.

Elképzelhetetlen, hogy ezekből a hatásokból, amelyeket kémiai, fizikai formulákkal kifejezhetünk, megkonstruálhatjuk valamely életjelenség helyes fogalmát. Márpedig a visszavezetés lényegileg ezt akarta elérni. A mozgás helyett a kémiai folyamatokat, az oxidációt és a redukciót mint olyat akarja látni, a növekedés helyett a fehérjeszintézist mint ilyet akarja felmutatni.

A különöst, a minőséget, a biológiaiakat nem fejezhetjük ki az egyessel, a mennyiséggel, a kémiaival. Végsősoron ehhez a jól ismert marxista filozófiai igazsághoz jutunk el, amikor kutatjuk a visszavezetéssel kapcsolatos problémák természetét.

A visszavezetésnek a mi filozófiánkban tehát csak akkor van célszerűségi értéke, ha végsősoron az anyaghoz, az általánoshoz mint absztrakcióhoz jutunk el és nem az anyag, a mozgás valamely konkrét megjelenési formáját, mint az életjelenség közvetlen tárgyi precedensét akarjuk felmutatni.

# FIGYELŐ

## A marxista-leninista ismeretelmélet oktatásának kérdése

BALÁZS BÉLA

Az egyetemi és főiskolai hallgatók (a filozófia szakosokat kivéve) oktatási programjában jelenleg a marxista—leninista ismeretelmélet nem szerepel sehol külön féléves kurzusként. A különböző főiskolákon, egyetemeken a dialektikus materializmus anyagában oktatják. Általában 4—6 óra előadás jut erre a kérdésre, s ezeknek az a célja, hogy a világ megismerhetőségének tételét tudományos marxista—leninista alapon kifejtssék.

Ha ezeket az előadásokat vizsgáljuk, mindenekelőtt azt állapíthatjuk meg, hogy többféle nehézséggel kell megküzdniük.

Az egyik az előképzettség hiánya. Hallgatóink jelentős része (elsősorban a különböző technikumokban végzettek) úgy kerül az egyetemekre és főiskolákra, hogy még a formális logika alaptételeit sem ismeri. Az objektív valóság megismerhetőségének a kérdését úgy megvilágítani, hogy előzőleg a hallgatók a fogalom, az ítélet, az alaptörvények stb. legegyszerűbb meghatározását se ismerjék, rendkívül komoly feladatokat ró az oktatókra.

A másik — ehhez kapcsolódó — nehézség az idő rövidsége. Fontos kérdésről, a filozófia alapkérdésének egyik oldaláról van szó. Ilyen rövid idő alatt az előképzettség hiányosságait figyelembe véve, ezt a problémát tudományos igénnyel, meggyőző erővel, pontos argumentációval megoldani rendkívül nehéz.

Sajnos az idő rövidsége kiküszöbölhetetlen. A jelenlegi tematikai keretek között, a jelenlegi óraszámok mellett nem is juthat több idő a világ megismerhetősége tételének kifejtésére. Az adott keretek között az ismeretelméleti-logikai előadások óraszámának növelése akár a dialektikus materializmus, akár a történelmi materializmus tematikai anyagának terhére, eltorzítaná az arányokat és egy olyan koncepció kialakulásához vezetne, amelyik, ha elvi alapjában és célkitűzéseiben materialista is lenne, mind közelebb kerülne ahhoz a burzsoá idealista nézethez, amely a filozófia lényegét, középponti kérdését az ismeretelméletben látja.

Kétségtől a filozófia alapkérdésének egyik fontos oldala a világ megismerhetőségének a problémája és a marxista—leninista filozófia szerves alkotórésze a dialektikus materializmus ismeretelmélete, azonban világosan kell látnunk, hogy sem didaktikai, sem (és elsősorban) szisztematikai szempontból nem engedhető meg az ismeretelméletnek akár a dialektikus materializmus, akár a történelmi materializmus tematikájának terhére való növelése, valamiféle „autonómiára” való törekvés. Az objektív valóság tárgyainak, jelenségeinek, összefüggéseinek, törvényszerűségeinek tudati tükröződése ugyanazoknak az általános törvényeknek van alávetve, amelyek a természet, a társadalom és az emberi gondolkodásban egyaránt érvényesülnek: a dialektika törvényeinek. Ha ehhez hozzávesszük még, hogy a megismerés az *objektív valóság tükröződése*, sem az oktatásban, sem a tudományos kutatásban nem engedhető meg, hogy az ismeretelméleti—logikai kérdéseket az objektív dialektika szűkítésével bővítsük, vagy addig foglalkozzunk velük, amíg az objektív dialektika törvényeit fel nem tártuk.

Ez az alapvető oka annak, hogy ha filozófiai oktatásunkat a jelenlegi keretek között végezzük, akkor több időt nem lehet a világ megismerhetőségének kérdésére fordítani.

Az oktatás egyik problémája azonban éppen ebből adódik: mi az, amit ilyen szűkreszabott keretek között oktatnunk kell ahhoz, hogy a filozófiai alapkérdés gnoszeológiai problémájára választ adjunk? A jelenleg kialakult gyakorlat nem egységes. Sok

esetben, elsősorban a hallgatók ismereteinek hiányosságai miatt, túlteng az anyagban a formálógikai problematika. Előfordul viszont az is, hogy a marxista—leninista ismeretelméletnek több tételét megismerik a hallgatók, ugyanakkor azonban az alapvető kérdésekről keveset tudnak s annak bizonyítása, hogy a tőlünk független valóság ténylegesen megismerhető, rendkívül szűkreszabott. Programjainknak, tanterveinknek éppen ezért a jövőben egészen részletes tematikát kell adniok, hogy filozófiaoktatásunknak ezt a fontos kérdését jól megoldják.

Már az első utánagondolás is azt mutatja azonban, hogy ezeken az előadásokon nem törekedhetünk a marxista—leninista ismeretelmélet szisztematikus, részletes kifejtésére, már csak az idő rövidsége miatt sem. Az előadások célját tartva szem előtt a marxista—leninista ismeretelméletnek azokat a tételeit kell megvilágítani, amelyek objektív valóság megismerhetőségét bizonyítják és sok olyan részlettől el kell tekinteni, amelyek ugyan szerves alkotórészei a marxista—leninista ismeretelméletnek, de nem kapcsolódnak szorosan ehhez a kérdéshez. Így a filozófiaoktatás keretében lényegében nincsen biztosítva a marxista—leninista ismeretelmélet részletes, szisztematikus kifejtése. (A filozófia szakosok oktatási programját jelenleg nem vizsgáljuk.)

Felvetődik azonban a kérdés: nincs-e szükség a marxizmus—leninizmus ismeretelméletének részletes és elmélyült oktatására a különböző főiskolákon és egyetemeken?

A kérdésre a választ szisztematikai és pedagógiai szempontból kell megadnunk.

A kérdés *szisztematikai* oldala egy átfogóbb problémához kapcsolódik: filozófia oktatásunk struktúrájának kérdéséhez. Ez többek között a következőkben jelentkezik:

Az oktatás során nálunk is, a többi népi demokráciában is, elsősorban pedig a Szovjetunióban — néhány vitatott kérdéstől eltekintve, — kialakult a marxizmus—leninizmus klasszikusai idevonatkozó műveinek alkotó felhasználásával azoknak a kérdéseknek a köre, amelyek a dialektikus és történelmi materializmus anyagát alkotják. Nincsen azonban kellőképpen kidolgozva minden területen, hogy az egyes problémákat milyen mélységben és milyen terjedelemben oktassuk. A probléma mindenekelőtt a filozófia társadalmi funkciójából fakad. Oktatásunk nem hagyhatja figyelmen kívül társadalmi fejlődésünk problémáit, az ideológiai harc állását, egész dolgozó népünknek a marxizmus—leninizmus szellemében való nevelését. Ha csak arra gondolunk pl., hogy iskoláinkban mind sürgetőbben és élesebben vetődik fel a kommunista erkölcsi nevelés kérdése, rendkívül problematikusává válik, hogy elégséges-e az az anyag, amit a tanárjelöltek a kommunista erkölcsi filozófiai problémáiból kapnak. A válasz csak az lehet, hogy messzemenően nem. Ugyanez vonatkozik — hogy a tanárjelölteknél maradjunk — az esztétikai problematikára, amelyet a filozófiai tematika rendkívül szűkkörűen érint, pedig az esztétikai nevelés az oktató-nevelő munkának fontos területe.

Ebből a szempontból vizsgálva problémánkat a dialektikus materializmus rendszere is megköveteli az ismeretelméleti—logikai kérdések szisztematikus, rendszeres kifejtését. Erre mutat a filozófiatörténet tanúsága is. Az ismeretelmélet, mint sajátos része a filozófiának, a filozófiatörténetben ugyan viszonylag későn vált különálló diszciplínává (először Locke, teljes részletességgel kidolgozva Kant munkásságában), azonban az ismeretelméleti—logikai kérdések már a presokratikus filozófiában felvetődnek (reminiscenciák vannak Anaximenesnél, Herakleitosnál, logikai kérdések jelennek meg Parmenidesnél) és végigkísérik az egész filozófiatörténetét. Ez természetesen nem véletlen.

Ha a filozófia alapkérdése a lét és a tudat, az anyag és a tudat viszonyának a kérdése, az elsődlegesség alapvető problémája mellett szükségszerűen fennáll a megismerhetőség kérdése is és akár tudatosan reflektál valaki erre a kérdésre, akár nem, minden filozófiai rendszer szükségszerűen valamiféle ismeretelméleti álláspontot foglal magában. Ez az ismeretelméleti álláspont természetesen elszakíthatatlan az idealizmus és a materializmus harcától, de az a módszer, ahogyan a természet, a társadalom legáltalánosabb törvényeit feltárja, azok a tételek, amelyekkel az anyag és a tudat viszonyát kifejti, ahogyan a tudat szerepéről vélekedik valaki, ez szükségszerűen valamilyen ismeretelmélet alapján is történik. A marxista—leninista ismeretelmélet kidolgozásának szükségességét azonban a filozófiatörténetnek egy másik ténye is alátámasztja.

Amilyen fontos része volt az ismeretelmélet a filozófiának, ugyanolyan mértékben alkalmas volt az idealista nézetek kialakulására, keletkezésére is. Ez már az első szisztematikus kidolgozóknál kitűnik. Természetesen nem elsősorban elméleti megfontolások eredményeként, hanem osztályhelyzetükből, az osztályharc által meghatározott és korlátozott álláspontjuknak megfelelően, az ismeretelmélet a filozófiai alapkérdésben önálló tudománnyá válik, elszakad az objektív valóság vizsgálatától. A filozófia feloldódik az ismeretelméletben. Ez bizonyos mértékben megmutatkozik már Lockenál is (híres materialisztikusan megfogalmazott tétel: Nihil est im intellectu, quod non prius fuerit in sensu — ellenére is), de teljes határozottsággal mutatkozik meg Kantnál:

mielőtt egyáltalán bármiféle filozófiai kérdés megoldásához és kidolgozásához hozzákezdenénk, előbb meg kell vizsgálnunk értelmünk működését, teljesítményét és határait.

És ezzel adva van egy idealista koncepció: az értelem működését, határait és képességét megvizsgálni önmagában. Mintha az értelemnek volnának valamilyen specifikus öntörvényei, volna autonóm működése az objektív valóságnak a gyakorlat folyamatában végbement tapasztalásától, megismerésétől függetlenül. Ez a kiindulási pont már önmagában hamis és a kantianusok által sokat emlegetett filozófiai „kopernikusi fordulat” lényegében az egész ismeretelméletet vakvágányra terelelte és eleve lehetetlenné tette tudományos kidolgozását.

A megismerés folyamatában az objektív valóság tárgyai, jelenségei, azok összefüggései, törvényszerűségei tükröződnek. Az objektív valóságtól, ennek törvényeitől függetlenül semmiféle megismerésről, ismeretelméletről nem beszélhetünk. Ha pedig azt az alapvető tényt is figyelembe vesszük, hogy a megismerés, az ismeretelmélet kérdései nem a spekulatív gondolkodás problémái, hanem elsősorban a gyakorlat folyamatában vetődnek fel és válnak problémává, még nyilvánvalóbbá válik, hogy az ismeretelméleti kérdéseknek a filozófia középpontjába helyezése, centrális alapkérdéssé tétele eleve lehetetlenné teszi tudományos megoldásukat, amint hogy a tudat elsődlegességéből való kiindulás (ami ennek az egész kanti koncepciónak az alapja) eleve lehetetlenné teszi a tudományos kutatást.

A marxista—leninista ismeretelmélet szisztematikus kifejtése a kantianus és más idealista nézetek leleplezésének és az ellenük folytatott harcnak fontos fegyvere. Napjainkban, amikor az imperialista burzsoázia támadásának egyik előretolt területe az ideológiai harc, meg kell ragadnunk minden lehetőséget az idealizmus szétzúzására, érveinek megsemmisítésére.

A filozófiatörténeti konzekvenciák, az ellenséges nézetek elleni harc mellett szisztematikai szempontból, különösen kiemeli azonban az ismeretelméleti—logikai kérdésekkel való foglalkozás fontosságát az ismeretelméleti vizsgálódás specifikuma. Az a specifikum, ami tárgyból fakad.

Erre a marxizmus—leninizmus klasszikusai több alkalommal rámutattak. Legvilágosabban mutatják ezt azok a már közismertté vált tételek, amelyeket különösen Lenin emelt ki az ismeretelmélet dialektika és logika azonosságával kapcsolatban.

Lenin: „A logika a megismerés tana.” (Filozófiai Füzetek. 157. o.) (Hegel) ... „zseniálisan kimutatja, hogy a logika és gnoszeológia — mondhatni — egybeesik”. (Uo. 168. o.) „A Tőké”-ben egy tudományra alkalmazták a materializmusnak logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét (nem kell 3 szó; ez egy és ugyanaz) ...” (Uo. 219. o.) Eltekintve most a dialektika kifejezés többértelműségétől (dialektikus törvények, a dialektika mint tudomány stb.) ez az azonosság mindenekelőtt konkrét azonosság, amire Fogarasi akadémikus is több alkalommal rámutatott. Olyan azonosság, amelyik magában foglalja a különbözőségeit is.

A dialektika törvényei általános törvények, amelyek egyaránt érvényesülnek a természetben, a társadalomban és az emberi gondolkodásban. A dialektika azonos az ismeretelmélettel, mert csak akkor gondolkodunk helyesen, akkor juthatunk igaz ismeretekhez, ha dialektikusan gondolkodunk. Dialektikus törvény az egyetemes összefüggés törvénye. Ez szükségszerű törvényszerűség gondolkodásunk számára, mert ez azt jelenti, hogy az objektív valóság összefüggésének megfelelően ismereteinknek is tükrözniük kell ezt az egyetemes összefüggést. Elszigetelt, önmagukban álló ismeretek, hiányosak, nem teljesek, meghatározott vonatkozásban eltorzítják az objektív valóság ismeretét. Dialektikai törvény a dialektikus ellentmondás törvénye. Ez szükségszerűen törvénye gondolkodásunknak is. Akkor gondolkodunk helyesen, ha az objektív valóság belső ellentmondásai megismerésünkben is tükröződnek és ismereteink ellentmondásainak mozgását hozzák létre.

A dialektika törvényeinek ez az általános-érvényűsége biztosítja azt, hogy igaz ismeretekre tehetünk szert, hogy ismereteink hűen tükrözik az objektív valóságot, hogy nincsen ellenkezés az objektív valóság törvényei és a gondolkodás törvényei között. Ezt fejezi ki az ismert engelsi tétel is: „Elméleti gondolkodásunknak tudattalan és okvetlen előfeltétele, hogy szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egyazon törvényeknek vannak alávetve és ennek következtében eredményeikben végül nem mondhatnak ellent egymásnak, hanem egybe kell hangzaniuk ...” (Anti-Dühring. 344. o.) A dialektika és az ismeretelmélet azonossága azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az emberi megismerésnek nincsenek specifikus sajátosságai, az objektív valóság *tükrözésének* nincsenek meg a specifikus, a tükröződés sajátosságaiból fakadó törvényszerűségei.

A tükröződés nem mechanikus lenyomat, nem „tükröszerűen holt aktus”, hanem bonyolult folyamat, amelyiket az objektív valóság határoz meg, amelyben minden



mozzanatoknak meg van az objektív alapja, de ez sajátos formában határozza meg ismereteink igazságát. Amint Lenin írja: „A logika a megismerés tana. Ismeretelmélet. A megismerés a természet emberi visszatükrözése. Ez azonban nem egyszerű, nem közvetlen, nem totális visszatükrözés, hanem absztrakciók egész sorának, fogalmak, törvények stb. alakításának, képzésének a folyamata, s ezek a fogalmak, törvények stb. (gondolkodás, tudomány — „logikai eszmé”) *fogják át* feltételesen, megközelítőleg az örökké mozgó és fejlődő természet egyetemes törvényszerűségét. Itt *valóban*, objektíve *három* tag van: 1. a természet; 2. az emberi megismerés, az emberi *agy* (mint a természet legmagasabbrendű terméke) és 3. az a forma, amelyben az emberi megismerés visszatükrözi a természetet; ez a forma: a fogalmak, törvények, kategóriák stb.”. (Filozófiai Füzetek. 157—158. o.)

Nem lehet ezt a „logikai eszmét”, törvényszerűséget, általánosságot isteníteni (amint Lenin rámutat Hegel hibájára), de ha csak az utóbbit, a harmadik tag sajátosságait vizsgáljuk, nyilvánvalóvá válik, hogy meg vannak a specifikumok, amelyekkel foglalkoznunk kell, amelyek vizsgálata az ismeretek igazságának feltárásához nélkülözhetetlen.

A marxista—leninista ismeretelmélet specifikumát bizonyítja azonban az is, hogy végsősoron a gondolkodás, a tudati tükröződés is mozgás. Engels a különböző mozgásformák osztályozásánál beszél a gondolkodás mozgásáról. A dialektika törvényei minden mozgásban érvényesülnek, azonban akár a dialektikus összefüggés, akár a dialektikus ellentmondás törvénye más formában érvényesül a természetben és más formában érvényesül a társadalomban.

Hogy pedig ezek a specifikus sajátosságok milyen jelentősek, azt éppen a különböző tudományágak elhatárolásának a szempontja bizonyítja.

Mao Ce-tung elvtárs az ellentmondásról írt munkájában hangsúlyozza, hogy „sajátszerűek az anyag különböző mozgásformáinak ellentmondásai ...”. „Amikor a mozgás egyes formáival van dolgunk, szem előtt kell tartanunk azt, ami az adott mozgásformában és a különböző többi mozgásformában közös. Még fontosabb azonban — és ez a dolgok megismerésének alapja —, hogy figyelembe vegyük azt, ami minden mozgásformában sajátos, vagyis figyelembe vegyük minden mozgásforma minőségi eltérését más mozgásformáktól. Csakis ily módon különböztethetjük meg az egyik jelenséget a másiktól ...”. „A tudományágak elhatárolása éppen a tudományos kutatás tárgyaiban rejlő sajátos ellentmondásokon alapul.” (Mao Ce-tung: Válogatott Művei. Szikra, 1953. 451—452. o.)

A megismerő gondolkodás ellentmondásai is sajátosak. Az objektív valóság tükröződése a megismerés ellentmondásait hozza létre, s ezeknek meg van a specifikus sajátosságuk. A tudás — nemtudás, az igazság és a tévedés, az egyes és az általános stb. specifikus ellentmondások, s ezeknek a vizsgálatával a marxista—leninista ismeretelmélet foglalkozik.

Nem mint valamiféle, az értelem autonómiájából fakadó ellentmondásokkal, hanem mint az objektív valóság ellentmondásai tükröződéseinek specifikus formáival.

Hogyan alakul ki a nem-tudásból a tudás, ez nem valamiféle spontán folyamatként megy végbe, hanem a gyakorlat folyamatában, meghatározott törvény szerint folyik le. Az objektív valóság által meghatározottan specifikus törvényszerűségei vannak az érzéki megismerésnek ugyanúgy, mint az absztrakt gondolkodásnak. Mennyiben és milyen mértékben tükrözi pl. az észlelési kép az objektív valóságot, hogyan alakulnak ki (milyen törvényszerűségek szerint) a képzetek, hogyan csap át az érzéki megismerés az absztrakt gondolkodásba, milyen műveletek eredményeként alakulnak ki a fogalmak és főleg mi biztosítja ezeknek a műveleteknek logikai helyességét, az ismeretek megbízhatóságát igaz voltát; mindezekhez sajátos vizsgálatokra, kutatásra van szükség. Ezeket a kutatásokat az objektív valóság határozza meg, de hogy itten sajátos törvényekről van szó, hogy a dialektika törvényeinek „tudatos alkalmazása” nem egyszerűen mechanizmus, hanem bonyolult műveletek egész sora, azt az ismeretelméletnek olyan kérdései is mutatják, mint az analízis és a szintézis dialektikus összefüggése, az azonoság és a különbség feltárásának problémái, az absztrakció kérdése — elszakíthatatlansága az objektív valóságtól (az absztrakció és a konkretizáció dialektikus egysége), az absztrakció különböző fokozatai, és a sort még folytatni lehetne.

A marxista—leninista ismeretelmélet azonban nemcsak ismereteink kialakulásával, a nemtudástól a tudás felé való haladással foglalkozik, hanem egyik rendkívül fontos feladata ismereteink fejlődési törvényszerűségeinek a feltárása. Hogyan fejlődnek ismereteink, milyen törvényszerűségei vannak az egyestől a különösön keresztül az általánoshoz majd vissza az egyeneshez való haladásnak, hogy azt még mélyebben, még alaposabban megismerjük — hogyan jutunk a lényegtől a még mélyebb lényeghez?

Ismereteink nemcsak azért fejlődnek, mert az objektív valóság megváltozik, hanem azért is, mert az emberi gyakorlat fejlődik, a tudományos kutatás állandóan előrehalad, mert az újabb tapasztalatok, ismeretek, a gyakorlat ellentmondásba kerül eddigi ismereteinkkel. Milyen formában érvényesül itt a dialektikus ellentmondás törvénye, hogyan fejlődnek tovább ismereteink, hogyan érvényesül a folyamatosság és a megszakíthatóság törvénye, a fejlődés különböző szakaszait kifejező fogalmak, ítéletek milyen formában jelennek meg, mindezeknek a feltárása a marxista—leninista ismeretelméletnek a feladata.

Mindenekelőtt azonban a marxista—leninista ismeretelmélet foglalkozik az igazság kérdésével. (Lenin kiemelése a *Filozófiai Füzetekben*: „Nem a pszichológia, *nem* a szellem fenomenológiája, *hanem* a logika = az igazság kérdésével.”) (*Filozófiai Füzetek*. Szikra, 1954. 151. o.) Mikor igaz az ismeret, mi az objektív igazság, milyen viszony van az abszolút és a relatív ismeret között? Ezt a kérdést nem lehet egyszerűen a gyakorlatra való utalással elintézni. Erre Lenin is többször figyelmeztetett. „Nem szabad elfelejteni, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem erősíthet vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is eléggé „határozatlan” ahhoz, hogy megakadályozza az ember tudásának „abszolútummá” való átalakulását, de ugyanakkor eléggé határozott ahhoz, hogy könyörtelen harcot folytassunk az idealizmus és agnoszticizmus mindenféle válfaja ellen.” (Materializmus és empiriokriticismus. Szikra, 1949. 157. o.)

Nem az a kérdés, hogy az igazság egyedül alapvető kritériuma a gyakorlat-e, hanem az, hogy a gyakorlat értelmezésével kapcsolatban egy sor ismeretelméleti probléma vetődik fel. Ha csak olyan idealista irányzatra gondolunk, mint a pragmatizmus, nyilvánvalóvá válik, hogy a gyakorlatot is meg lehet hamisítani, idealista nézetek kialakítására lehet felhasználni. A gyakorlat tudományos értelmezése, szerepe az ismeretek kialakulásában, fejlődésében, az ismeretek igazságának ellenőrzésében az elméleti és gyakorlati problémák sorát veti fel. Ezeket a kérdéseket a marxista—leninista ismeretelméletnek kell feltárnia és megoldania.

De fel kell tárnia azokat a logikai formákat, amelyekben ismereteink fejlődésünk különböző szakaszain megjelennek, az objektív valóság fejlődésének szükségszerű, törvényszerű összefüggéseit, viszonyait tükröző logikai formákat. A logikai forma nem üres burok, nem független az objektív valóságtól, hanem „tartalmas forma”. „Hegel olyan logikát követel, amelyben a formák tartalmas formák, az élő, reális tartalom formái, a tartalommal elválaszthatatlanul egybekapcsolt formák lennének” — írja Lenin. (*Filozófiai Füzetek*. 68. o.) „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi, természeti és szellemi dolog’ fejlődéstörvényeiről szóló tan, vagyis a világ megismerése *történetének* eredménye, összege, végkövetkeztetése.” (Uo. 68. o.)

Amikor a megismerés lényegét, törvényszerűségeit, összefüggéseit, az objektív valósággal való kapcsolatát vizsgáljuk, gondolkodásunknak nemcsak azokat a logikai formákat kell feltárunk, amelyek gondolkodásunk tartalmának konkrétságától függetlenül, (minden konkrét tartalomra egyaránt érvényesen), fennállnak, hanem alapvető fontosságú azoknak a logikai formáknak a vizsgálata, amelyeket a tartalom konkrétsága (természetesen nem egyedi, hanem általános konkrétsága) határoz meg. Ezek nélkül lehetetlen pl. ismereteink elmélyülésének, a lényegtől még mélyebb lényeg felé való haladásnak a törvényeit feltárunk. Ismereteink elmélyülése nem spontánul következik be, hanem egy bonyolult folyamat eredményeként, amelyben meghatározott mély törvényszerűségek érvényesülnek. Ezeknek a törvényszerűségeknek a feltárásához, megismeréséhez fel kell tárunk gondolataink, a tartalom konkrétsága által meghatározott logikai formáit és pontosan, határozottan kell ismernünk a törvényszerű összefüggéseket.

Az ismeretelméleti kutatásoknak ezt a területét a filozófiai irodalom dialektikus logikának nevezi. A marxista—leninista ismeretelmélet területén dolgozók között ugyan vita van, hogy az egész ismeretelmélet azonos-e a dialektikus logikával, vagy annak csak meghatározott területe. Ez a vita azonban nem érinti az alapvető kérdést: az ismeretelméleti problémák széleskörű, alapos, mély tanulmányozását.

Tovább lehetne vizsgálni az ismeretelmélet specifikus sajátosságait, de az eddigiek is eléggé bizonyítják, hogy vannak olyan sajátos kérdések, amelyeknek megoldása a marxista—leninista ismeretelmélet keretébe tartozik, és amelyek kifejtése az objektív dialektika témakörében nem valósítható meg. Természetesen az objektív dialektika ismerete nélkül, annak vizsgálata nélkül az ismeretelméleti—logikai problémák feltárása és megoldása lehetetlen, ugyanakkor azonban az objektív dialektika törvényszerűségei és a materialista elmélet csak impliciten foglalják magukban a dialektikus materializmus ismeretelméletét ahhoz, hogy ennek törvényszerűségeit tudatosan alkalmazzuk, a megismerés specifikus sajátosságait, törvényszerűségeit fel kell tárunk, ki kell fejtenünk.

Meg kell vizsgálnunk, mert fontos problémák ezek, amelyek tanulmányozása szükséges ahhoz, hogy a hallgatók a dialektikus materializmust elmélyülten és alaposan megismerjék.

Hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai milyen nagy jelentőséget tulajdonítottak ennek, azt elsősorban munkásságuk bizonyítja. Nem véletlen a Materializmus és empiriokritizmus megjelenése és nemcsak a különböző ellenséges irányzatok bírálata miatt bír jelentőséggel, hanem rendkívül fontosak azok a tételek, amelyek a marxista—leninista ismeretelmélet egy-egy oldalának a kifejtését jelentik. Ugyanazt mondhatjuk a Filozófiai Füzetekről is. Végignézhetjük a klasszikusok bármely munkáját, szinte kivétel nélkül sehol sem hiányoznak az ismeretelméleti—logikai vonatkozások. A marxista—leninista ismeretelmélettel szisztematikai szempontból foglalkozni kell a filozófiai problémák elmélyítése érdekében.

\* \* \*

Ugyanezt támasztják alá a *pedagógiai* szempontok is. Mielőtt ezek vizsgálatára rátérnénk, előljáróban azt szeretném hangsúlyozni, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet szisztematikusan, részletes kifejtése nem minden főiskolán és egyetemen szükséges feltétlenül. Az egyetemek specifikumait kell itt szem előtt tartani és a szaktudományok, a nevelés szempontjából kell a kérdésre a választ megadni. A következőkben pedagógiai szempontból csak néhány területre szeretnék utalni, azokra, amelyeken véleményem szerint fontos lenne a marxista—leninista ismeretelmélet részletes szisztematikusan oktatása.

A filozófiai tematika kiszélesítése és elmélyítése mellett fontosságát az egyetemi és főiskolai oktatásban különösen kiemeli tudományelméleti jelentősége. Az egyetemen és főiskolán a magasfokú tudományos szakképzés egyik alapvető feladata az alkotó önállóság, a tudományos munkába való bevezetés. Ez az egyik fontos feltétele annak, hogy az egyetemet és főiskolát végzett ifjúság a szocializmus építésében megálhassa helyét. Pártunk művelődéspolitikájának irányelveiben kiemeli, hogy „... a szocialista építőmunka, a népgazdaság és a kultúra fejlődése tudományos megalapozottságot, a korszerű tudomány állandó fejlesztését, eredményeinek széleskörű felhasználását igényli. Bátor, alkotószellemű, céltudatos kutatómunkára van tehát szükség, mind a társadalomtudományok, mind a természet- és műszaki tudományok területén”. (A Magyar Szocialista Munkáspárt művelődési politikájának irányelvei. Társadalmi Szemle. 1958. 7—8. szám. 141. o.) Az egyetemi és főiskolai munkának egyik fontos feladata, hogy erre nevelje, ebbe bevezesse a hallgatókat. Ez a munka a különböző szaktudományok oktatása keretei között folyik. Mindenféle tudományos munkának van azonban egy alapvető feltétele. Amint az irányelvek kiemelik: „... ez a kutatómunka csak akkor lehet igazán eredményes, a tudomány csak akkor töltheti be társadalmi szerepét, ha áthatja az egyedül tudományos gondolkodás: a marxista—leninista világnézet”. (Társadalmi Szemle. 1958. 7—8. sz. 141. o.)

Egy pillanatra sem szabad ezt semmiféle oktató—nevelőmunkának szem elől tévesztene. Ez pedig azt jelenti, hogy az egyetemi és főiskolai munka a tudományos képzést sem oldhatja meg igazán a marxizmus—leninizmus alkotó alkalmazása nélkül. Az ideológiai oktatás ehhez megadja a segítséget, de ezeket a feladatokat minden szaktudományi tanszéknek saját magának kell megoldania.

A marxista—leninista ismeretelmélet oktatásának azonban ebből a szempontból nagy jelentősége van. Ez mindenekelőtt tárgyából fakad.

„Minden tudomány alkalmazott logika” — emeli ki Lenin Hegel logikájához írt megjegyzéseiben. (Filozófiai Füzetek. 177. o.) Az ismeretelmélet feltárja megismerésünk legáltalánosabb összefüggéseit, törvényszerűségeit. Ezeket az összefüggéseket, törvényszerűségeket azonban nem spekulatív konstruálja, hanem a megismerés, a különböző konkrét szaktudományi kutatások eredményeiből a materialista dialektika alkotó alkalmazásával általánosítja. Ez pedig azt jelenti, hogy ezek az összefüggések, törvényszerűségek minden tudományos kutatásban feltételi ismereteink igazságának. Bármely szaktudományi kutatás csak akkor vezethet megbízhatóan igaz eredményre, ha a megismerő kutatás ezeknek a feltételeknek eleget tesz.

Ez messzemenően nem jelenti azt, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet előírja a szaktudományoknak sajátos kutatási módszereiket, vagy éppen fölöslegessé teszi az objektív valóság meghatározott területe kutatási módszereinek a tanulmányozását.

A sajátos kutatási, szaktudományi kutatási módszereket már csak azért sem írhatja elő, mert a marxista—leninista ismeretelmélet a megismerés általános törvényeit tárja fel, az egyes szaktudományi kutatási kérdések specifikusak, ezekhez viszonyítva különö-

sek. Ha valaki egyedül a marxista—leninista ismeretelmélet birtokában kezdene neki kémiai vagy biológiai kutatásoknak, aligha produkálna tudományos eredményeket. Engels példája ebben a vonatkozásban is érvényes: „... Én arról a *sajátos* fejlődési folyamatról, amelyen pl. az árpaszem a csírázástól kezdve a termésthöz növény elhaláláig keresztül megy, egyáltalán semmit sem mondok, amikor azt mondom, hogy ez a tagadás tagadása. Minthogy ugyanis az integrálszámítás éppúgy a tagadás tagadása, az említett állítással csak azt az esztelenséget állítanám, hogy az árpakalász életfolyamata integrálszámítás, vagy nem bánom, akár szocializmus is. Pedig éppen ez az, amit a metafizikusok minduntalan a dialektika nyakába varrnak. Amikor mindeme folyamatokról azt mondom, hogy a tagadás tagadásai, akkor valamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze és éppen ezért figyelmen kívül hagyom minden egyes külön folyamat sajátosságait. A dialektika azonban semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek a tudománya.” (Anti-Dühring. Szikra, 1948. 135. o.)

Ahhoz, hogy az objektív valóság bármely területének vizsgálatában előrehaladjunk, meg kell ismernünk az objektív valóság adott területének specifikus, meghatározott kutatási módszereit, a megismerés sajátos törvényeit.

Ugyanakkor azonban a marxista—leninista ismeretelmélet egyáltalán nem passzív szerepet tölt be, nemcsak valamilyen elvi kiegészítés, ezek a törvényszerűségek nem absztrakt általánosságok. A marxista—leninista ismeretelmélet törvényszerűségeit a tudományos kutatás, a gyakorlat igazolta. Amikor a megismerés különös törvényeit tárjuk fel bármely területen, ezek a törvények rendkívül nagy segítséget nyújtanak abban, hogy ne tévedjünk, hogy a megismerés specifikus törvényeit helyesen tárjuk fel, hogy ne vétsünk a tudományosság követelménye ellen, hogy egy-egy elméleti tétel meddig és milyen határig érvényes az objektív valóság meghatározott területére, hogy ne tekintsük tudományos igazságnak azt, ami hipotézis és csak hipotézisként használjuk fel, nem pedig bizonyított tételként. Segítséget nyújt abban az is, hogy hogyan kell a megismerés specifikus törvényeit általánosítanunk, hogyan kell egy-egy törvényszerűség általános érvényűségéről meggyőződnünk.

A marxista—leninista ismeretelméletnek éppen ez az egyik feladata. Maga az ismeretelmélet sem lezárt, végleges tételek rendszere. Elsősorban a megismerés, a tudományos kutatás eredményeire épül és a tudományos kutatás állandó fejlődésének eredményeként újabb és újabb eredményekkel gazdagodik. De ahhoz, hogy továbbfejlődjön, gazdagodjék, ezeket a szaktudományi eredményeket, módszereket, a megismerés specifikumait fel kell használni. Elért és a gyakorlat által igazolt tételei birtokában, amikor a különböző szaktudományi kutatási módszereket, megismerési specifikumokat vizsgálja, és amikor ezeket felhasználja és saját területét, problémakörét kiszélesíti, ezzel nemcsak az ismeretelmélet fejlődik tovább, hanem megtermékenyül a szaktudományi kutatás is.

Ebből a szempontból vizsgálva a marxista—leninista ismeretelmélet oktatásának kérdését, nyilvánvaló, hogy a tudományos gondolkodásban, a tudományos kutatásban a marxizmus—leninizmus alkotó érvényesítéséhez nagy segítséget nyújt a dialektikus materializmus eme fontos területének elmélyült tanulmányozása. Természetesen nem önmagában. Amint az objektív dialektika tanulmányozása és vizsgálata nélkül egy lépést sem tehetünk előre az ismeretelméletben, ugyanúgy az oktatásban is csak akkor töltheti be tudományelméleti funkcióját, ha az objektív dialektika tanulmányozásához párosul. Ilyen formában azonban elősegíti a marxizmus—leninizmus alkotó alkalmazását a különböző szaktudományok területén.

Persze világosan kell látnunk, hogy a felsőoktatásban csak előkészítjük a konkrét kutatást, a tudományok területén való előrehaladást, de felvetődik a kérdés, hogy nem lesz-e nehezebb a tudományos munkára való nevelés, a marxista gondolkodásmód elsajátítása, ha nem foglalkoznak a marxista—leninista ismeretelmélettel a hallgatók már egyetemi tanulmányaik folyamán, mint ha tanulmányozzák. A felelet úgy gondolom az, hogy már az egyetemen meg kell adnunk minden segítséget az alkotó marxista gondolkodás kialakítására, s ebben különösen fontos szerepe van a marxista—leninista ismeretelméletnek.

A marxista—leninista ismeretelmélet tudományelméleti jelentőségére két területtel kapcsolatban szeretnék rámutatni: a didaktikával és a politikai gazdaságtannal kapcsolatban.

Ha a didaktika problematikáját vizsgáljuk, minden kérdésnél ismeretelméleti—logikai problémákra bukkanunk. Hogyan lesz a nem-tudásból tudás, ez a didaktikának is alapvető kérdése. Természetesen specifikus formában megy végbe az oktatás folyamatában ez a bonyolult dialektikus folyamat, de a marxista—leninista ismeretelmélet

nélkül egy lépést sem tudunk előrehaladni. Hogy a verbális formalista ismeretnyújtás és ismeretszerzés vagy a prakticista oktatás veszélyeit egyaránt elkerüljük, s ugyanakkor a tanulóknban megbízhatóan igaz, igazolt ismeretek rendszere alakuljon ki, amelyeket a gyakorlati folyamatában felhasználhatnak, ezt mindenekelőtt a marxista—leninista ismeretelmélet alkotó alkalmazásával lehet biztosítani. Ugyanilyen sürgető szükségességgel vetődik fel az ismeretelmélet, logika szükségessége a tanulók ismereteinek fejlődésével kapcsolatban. Az ismeretek fejlődésének, a fogalmak elmélyülésének és minőségi megváltozásának klasszikus (és sajátos) területe az oktatás, hiszen akár az általános, akár a középiskola hosszú folyamatában a tanulók a tanár vezetése mellett az objektív valóság tárgyainak, jelenségeinek ismeretétől tudatosan és tervszerűen haladnak még mélyebb megismeréséig, a lényegtől a még mélyebb lényegig. Sajátos formában megy itt végbe az ismeretek elmélyülése, de a folyamat csak akkor vezet megbízhatóan igaz, a gyakorlat által igazolt ismeretekre, ha az ismeretek fejlődésének dialektikus törvényei szerint megy végbe az ismeretszerzés. Ez nem pszichológiai probléma (bár az oktatás szempontjából lényegesek a pszichológiai vonatkozások), hanem elsősorban ismeretelméleti—logikai kérdés.

De végignézhethetnénk a didaktika valamennyi kérdését, minden problémánál alapvetőek az ismeretelméleti—logikai vonatkozások. A didaktika tudománya nem fejlődhet a marxista—leninista ismeretelmélet alkotó alkalmazása nélkül.

Önkénytelenül felvetődik a kérdés, vajon elégséges-e a didaktika tudományos és elmélyült tanulmányozásához, ha a tanárjelöltek az egyetemeken és főiskolákon az ismeretelméletnek csak néhány tételét ismerik meg? Úgy gondolom, messzemenően nem. A didaktika tudományos tanulmányozásához igen nagy segítséget jelentene, ha a hallgatók a marxista—leninista ismeretelméletet ennél alaposabban és mélyebben, valamennyi kérdését szisztematikusan kifejtve megismernék.

Nagy jelentősége, tudományelméleti jelentősége van a marxista—leninista ismeretelméletnek a politikai gazdaságtan tudományos feldolgozásában és oktatásában. A politikai gazdaságtan tanulmányozásánál nemcsak az egyes tételek, összefüggések, törvényszerűségek megértése jelentős, hanem a módszer, a dialektika konkrét alkalmazásának alkotó érvényesítése alapvető fontosságú. „Marx nem hagyott hátra „Logikát” (nagybetűvel) de hátra hagyta a „Tőke” logikáját ...” — írja Lenin. (Filozófiai Füzetek. 219. o.) Ennek a mély dialektikus logikának a feltárása nem spekulatív feladat, hanem alapvető gyakorlati szükségszerűség, különösen az oktatásban, hiszen nyilvánvaló, hogy sokkal mélyebben értik meg a hallgatók és a kutatók, ha azokat a mély dialektikus logikai problémákat is feltárják, amelyek a politikai gazdaságtanban sajátos formában érvényesülnek. És nemcsak a megértésről van szó, hanem a továbbfejlődésről is. A dialektika alkotó alkalmazása szempontjából nagy segítséget jelent, ha a megismerés legmélyebb törvényszerűségeit ismerve tudatosan alkalmazzák a tudományos megismerés elveit a kutatásban. Nem véletlen Leninnek az a megjegyzése, hogy „Marx „Tőkéjét” és különösen a „Tőke” I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* „Logikáját”. Következésképpen a marxisták közül egy sem értette meg Marxot fél évszázad múltán.” (Uo. 156. o.)

Újból és újból hangsúlyozni kell természetesen, hogy nem oldja ez meg a politikai gazdaságtanban sem egymagában a tudományos kutatás módszerét, hiszen, hogy előre haladjunk, itt is a konkrét tényeket, összefüggéseket, törvényszerűségeket kell tanulmányozni, de hogy igen nagy segítséget jelent, az a marxista—leninista ismeretelmélet sajátosságaiból szükségszerűen következik.

Ezért, amikor a marxizmus—leninizmus tematikáját az egyes kérdések részletezése és mélysége szempontjából vizsgáljuk, ez a két tudományág is világosan mutatja, hogy vannak területek, ahol a marxista—leninista ismeretelmélettel sokkal alaposabban és mélyebben kell foglalkoznunk ahhoz, hogy a tudományos képzés problémáit eredményesen megoldjuk.

Pedagógiaiilag a marxista—leninista ismeretelmélet szisztematikus kifejtése tudományelméleti funkciója mellett rendkívül fontos az ellenséges nézetek elleni harc szempontjából is. Ennek különös jelentősége van napjainkban. Nevelési célkitűzésünket pártunk határozottan és egyértelműen megfogalmazta: „Mi kommunista szellemű és világnézetű, művelt, erkölcsös ifjúságot akarunk nevelni ... A felnövekvő új nemzedéknek a korszerű ismeretek és a tudományos eredmények elsajátításával együtt meg kell ismernie és magáévá kell tennie a marxista—leninista világnézet alapjait, gondolkodásában, érzésvilágában, magatartásában ki kell formálnia a szocialista erkölcsöt.” (Társadalmi Szemle 1958. 7—8. sz. 138—139. o.) Ezt a célt nem tudjuk megvalósítani az ellenséges idealisták nézetek szétzúzása és megsemmisítése nélkül. És itt nincs helye semmiféle megalkuvásnak. Művelődéspolitikánk irányelvei ebben a vonatkozásban is határo-

zottak és világosak: „Az ideológiai előnyomulásnak nem egyszerűen az a célja, hogy az ellenséges, vagy helytelen nézeteket háttérbe szorítsa vagy elnémítsa, elhallgattassa, hanem elsősorban az, hogy ezeket legyőzze, eszmeileg szétzúzza, az emberek gondolkodásából kiűzze.” (Uo. 136. o.)

A marxista—leninista ismeretelméletnek ebben a harcban rendkívül nagy szerepe van. Főleg két vonatkozásban.

Minden korszakban az ismeretelméleti—logikai területet nagy előszeretettel használták fel a különböző idealista nézetek alátámasztására és igazolására, de a mi korszakunkban a marxista—leninista filozófiát talán a legerősebb támadás az ismeretelmélet, a logika oldaláról éri. Nem arról van szó, mintha nem a materializmust, a dialektikus módszert támadnák elsősorban, hanem arról, hogy elsősorban az ismeretelméletet, a logikát használja fel a materializmus és a dialektika támadására. Az ismeretelméleti—logikai kérdések a nyugati burzsoá filozófiában előtérbe kerültek. Nemcsak azért, mert olyan koncepciók terjedtek el, mint logika a filozófia lényege, hanem mennyiségileg is jóval nagyobb azoknak a műveknek a száma, amelyek ismeretelméleti—logikai kérdésekkel foglalkoznak. Ennek több oka van. Összefügg ez nagymértékben a formális logikának az utolsó században elért fejlődésével, a tudományos kutatás, elsősorban a természettudományi kutatás nagymértékű differenciálódásával, de nem utolsó sorban az osztályharc, az ideológiai küzdelemmel.

A nyugati burzsoá idealista logikai munkák kétségkívül tartalmaznak pozitív, megbízható tételeket, különösen a modern formális logika (matematikai logika, logikai kalkulusok) területén, de a támadás nem ezekkel a tételekkel folyik, hanem elsősorban azok ismeretelméleti, dialektikus—logikai vonatkozásaival. Ezeket a tételeket ugyanis részben érvényességi körükön túlra terjesztve, részben belőlük különböző idealista spekulációkat levonva támadják a dialektikus materializmust. Közvetett és sok esetben rendkívül körmönfont támadásokról van itt szó és ma ez az egyik legexponáltabb területe az ideológiai harcnak.

Ennek a harcnak a szempontjából is szükségünk van a marxista—leninista ismeretelmélet kidolgozására. A burzsoá idealista ismeretelmélet ellen elsősorban nem a formális logika eszközeivel kell harcolnunk, hanem a marxista—leninista ismeretelmélettel, sa dialektikus logikával. Nem azért, mintha formális logikájukban nem volnának alapvető tévedések, hanem elsősorban azért, mert ilyen tévedéseik forrása is több esetben hamis ismeretelméleti álláspontjukban van és mert támadásuk a dialektikus materializmus ellen ismeretelméletükben összpontosul.

Nem kevésbé jelentős az ismeretelmélet szerepe nemcsak a saját területén fellépő ellenséges idealista nézetek ellen, hanem mindenféle ellenséges nézet elleni harcban is. Az ellenséges idealista nézetek keletkezésének döntő meghatározója az osztályharc képviselőinek az osztályharcban elfoglalt helye. Ahhoz azonban, hogy osztályjellegüket leleplezzük, tudománytalanságukat feltárjuk, a marxista—leninista ismeretelméletre is kell támaszkodnunk. Ennek szerepét hangsúlyozzák a művelődéspolitikai alapelvek is: „A ma is ható és az emberek tudatát fertőző ellenséges vagy téves nézetek eloszlatásában sokat tehet filozófiai tudományunk a revizionizmus és a dogmatizmus *ismeretelméleti gyökereinek* feltárásával, s nem utolsó sorban a modern természettudományok és az egyes társadalomtudományok eredményeinek általánosításával.” (Társadalmi Szemle. 1958. 7—8. sz. 142. o.) (Kiemelés tőlem. B. B.)

Az ellenséges nézetek elleni harcban az ismeretelméleti gyökerekig kell lehatolnunk ahhoz, hogy ezek ellen eredményesen küzdhessünk. Természetesen bizonyos esetekben hasznos annak bemutatása, hogy egy idealista rendszerben pl. formális logikai szempontból ellentmondások vannak, hogy egy burzsoá politikus formállogikai szempontból logikátlan, de ha itt megállunk, a jelenségnél álltunk meg, a felszínét érintettük a dolgoknak. Eredményes kritika és leleplezés és ennek következtében polémikus érvelés csak akkor következhet be, ha az adott tételnek látjuk az ismeretelméleti gyökereit, lényegét. A pusztán formállogikai bírálat hamis útra is terelheti a kritikát, hiszen egy idealista elmélet formállogikai szempontból lehet ellentmondásmentes is, de ez még egyáltalán nem biztosítja, hogy az adott tétel igaz. Nem az a kérdés ugyanis az idealista nézetekkel kapcsolatban, vagy a különböző burzsoá politikusok megnyilatkozásaival kapcsolatban, hogy mennyiben tesznek eleget a formális logikai követelményeknek, hanem elsősorban az, hogy hogyan jutottak el az adott tételekhez, mi volt az a hamis kiindulási pontjuk, hogyan torzították el a tudományos ismeretelmélet követelményeit. És csak miután eddig hatoltunk, tudunk eredményesen harcolni és vitatkozni. Ennek a harcnak és bírálatnak klasszikus példája Lenin Buharinnal folytatott polémiája (még egyszer a szakszervezetekről). Ha a formállogikánál megállunk egy tudományos, politikai kérdés vizsgálatánál semmi sem véd meg az eklekticizmustól, amint Buharin

nem tudott továbbjutni az eklekticizmustól (természetesen nemcsak elméleti megfontolások, nehézségek miatt). Lenin ragyogó példáját mutatta meg annak, hogyan kell egy kérdés ismeretelméleti gyökeréig hatolni, hogyan kell a dialektikát az ismeretelméletben alkotóan alkalmazni.

A marxista—leninista ismeretelméletnek az ellenséges idealista nézetek elleni harc területén különösen nagy jelentősége van a vallásos nézetek elleni harcban. Nem az egyetlen eszköz természetesen, de a tudományos ismeretelmélet nagy segítséget nyújt éppen a vallás és a teológia ismeretelméleti gyökereinek leleplezésével abban, hogy az oktatás során a hallgatók ismeretelméleti szempontból is világosan lássák a vallás lényegét, a tudományos gondolkodással való szembenállását, hogy segítséget nyújtsunk a vallásos nézetektől való megszabaduláshoz. A vallásos nézetek elleni harc fejlődésünk jelen szakaszában nemcsak a történelmi materializmus egyik témájának oktatása keretében kell, hogy folyjék, hanem át kell, hogy hassa az ismeretelméleti kérdések oktatását is. Nem tértől, helytől és időtől függetlenül folyik a mi oktató—nevelő munkánk. A marxista—leninista filozófia oktatása is az osztályharc, az ideológiai harc fegyvere, amely a munkásosztály érdekeit, a szocializmus építésének érdekeit kell, hogy szolgálja. Ezért kell foglalkoznunk nemcsak a vallásos nézetek kritikájával és leleplezésével, hanem az idealista nézetek mindenféle megnyilvánulásának a leleplezésével is.

Az ellenséges idealista nézetek elleni harc a marxista nevelésnek egyik alapvető feltétele, a dialektikus materialista világnézet kialakításának a feltétele. Ezen a téren közoktatásunkban súlyos mulasztások vannak. A művelődéspolitikai irányelvek is megállapítják: „... az ifjúság világnézeti—erkölcsi nevelésében jó néhány év óta súlyos bajok mutatkoznak, s az elért eredmények sem bizonyultak elég szilárdnak. Így eshetett meg, hogy az elmúlt időszak zűrzavari, ellentmondásai, majd az ellenforradalom nagymértékben visszavetették ifjúságunk szocialista szellemű fejlődését, s az ellenséges nézetek, főként a nacionalizmus, sovinizmus, irredentizmus, antiszemitizmus romboló hatása ismét jelentkezhetett.” (Társadalmi Szemle. 1958. 7—8. sz. 139. o.)

Ennek több tényezője van. Súlyos felelősség terheli azonban közoktatásunk pedagógiai irányítását is. A legutóbbi időig a világnézeti nevelésben eluralkodott az ún. közvetett ráhatásnak az előtérbe helyezése. Ennek az a lényege, hogy a tankönyvekben, tanítási órákon nem kell közvetlenül levonni a világnézeti konzekvenciákat, hanem úgy kell oktatnunk és nevelnünk, hogy a tanulók majd maguk vonják le a következtetéseket a tananyag tényeiből, összefüggéseiből. Amellett, hogy egyetlen józan eszű pedagógus sem gondolt olyan világnézeti konzekvencia levonására, amelyet a tananyag nem támaszt alá, amelyik a tanulók fejlettségének nem felelne meg, ennek az elvnek előtérbe helyezése azért is tarthatatlan, mert vajon mi biztosítja azt, hogy a tényekből, összefüggésekből tényleg a dialektikus materializmusnak megfelelő megállapításokat fogják levonni? A példákért nem kell messzire mennünk. Ha csak a Lenin által említett XIX. századbeli *nagy* természettudósok idealista spekulációira gondolunk, világossá válik, hogy ilyen formában semmiféle biztosítékunk nincsen a dialektikus materialista világnézet tervszerű fejlesztésére. Ha pedig azt is tekintetbe vesszük, — amit különben az irányelvek is kiemelnek —, hogy „gyermekeink szocialista szellemű nevelését ... javarészt nem marxista szemléletű pedagógusok végzik“, nyilvánvalóvá válik, hogy ennek az elvnek előtérbe helyezése több mint tarthatatlan.

Hogy ebből milyen veszélyes gyakorlati konzekvenciák származnak, azt vezető pedagógiai intézményünk egyik munkatársának a cikke is bizonyítja, aki a nyílt ideológiai harcot az oktató—nevelő munkában megengedhetetlennek tartja. (Lénárd Ferenc cikke a Pedagógiai Szemle 1958. 6. számában, különösen az 572—573. oldalon.) Álláspontját azzal a szofisztikus érveléssel indokolja, hogy nyílt ideológiai harcot politikai ellenfeleinkkel folytatunk és lehetetlen, hogy tanítványainkkal politikai ellenfelekként álljunk szembe. Megfelelkezik talán a szerző arról, hogy milyen környezetben él az ifjúság jelentős része, milyen hatások formálják, alakítják gondolkodását, világnézetét, egyéniségét? Talált-e olyan pedagógust, aki politikai ellenfeleinek tekintette tanítványait? (Bár hozzá kell tenni, hogy egyetemi és középiskolai ifjúságunk egy részének ellenforradalmi ténykedése, elsősorban az osztályidegen származásúaké nem egyszerűen pedagógiai problémaként jelentkezett. Sokkal mélyebb motívumok is közrejátszottak abban.) Egyetlen kommunista pedagógus sem fogja tanítványait politikai ellenfeleinek tekinteni, de igenis ellenfélnek tekinti azokat az idealista, reakciós irányzatokat, amelyek hatnak tanítványaira. Ellenfélnek tekinti a sovinizmust, ellenfélnek tekinti az antiszemitizmust, amelyekkel szemben sohasem viselkedik megértéssel, vagy elnézéssel, hanem gyűlölettel és arra törekszik, hogy kiiktassa tanítványai életéből. Nem a tanítványait tekinti ellenségnek, hanem a reakciót, amely hat a tanítványaira is és a harcot éppen tanítványai érdekében, tanítványaiért folytatja. Ahhoz azonban, hogy har-

colhasson, nevén kell nevezni, ami ellen harcol, sőt annak ellenséges mivoltára is rá kell mutatnia. Nemcsak nekünk ellenségeink ezek, hanem tanítványainknak is. Természetesen ehhez meggyőzésre, a pedagógiai művészet minden eszközére (hogy a szerző terminológiájával éljek), pedagógiai tapintatra van szükség, de a nyílt ideológiai harcot kiiktatni az oktató—nevelő munkából a világnézeti nevelés lényegének — enyhén szólva — meg nem értését mutatja.

Nem légüres térben él az iskola, tanítványainkat *ellenséges* hatások is érik és az az „igazság”, amiről a szerző beszél, a „hamisság” legyőzésével érvényesül (hogy a szerző szóhasználatát kövessem).

A marxista—leninista ismeretelmélet oktatása pl. a tanárjelölteknek nagy segítséget nyújtana ehhez a munkához. Módszertani szempontból is, hiszen az ellenséges irányzatok ismeretelméleti gyökereinek feltárására van szükség ahhoz, hogy tanítványaink előtt tudománytalanságát, ellenséges tendenciáját leleplezzük. Mennél jobban és alaposabban elmélyednek pl. a tanárjelöltek a marxista—leninista ismeretelmélet tanulmányozásában, annál eredményesebben harcolhatnak a reakciós idealista irányzatok ellen. Nem kell külön hangsúlyozni, hogy ehhez a harchoz ismerni kell az ellenséges irányzatok lényegét, osztálytartalmát, de az oktató—nevelő munka kétségkívül eredményesebb lenne, ha tanárjelöltjeink alapos ismeretelméleti képzettséget szereznének.

Pedagógiai szempontból is a marxista—leninista ismeretelmélet oktatásának még egy fontos vonatkozására kell rámutatni: a tudomány pártosságának a kérdésére. A marxista—leninista filozófia s így az ismeretelmélet is pártos tudomány. Mélyértelműen mutatott rá erre Lenin különösen a Materializmus és empiriokriticismusban. „Marx és Engels kezdettől fogva mindvégig pártállásponton voltak a filozófiában, fel tudták fedni a materializmustól való eltéréseket, s az idealizmusnak és fideizmusnak tett engedményeket valamennyi néven nevezendő 'legújabb' irányzatban.” (Materializmus és empiriokriticismus. 347. o.) „A politikai gazdaságtan a modern társadalomban éppen olyan párttudomány, mint az *ismeretelmélet*.” (Uo. 351. o.)

A pártosság értelmezésével kapcsolatban kell rámutatni a marxista—leninista ismeretelméletnek fontos funkciójára: a marxizmus—leninizmus pártosságának ismeretelméleti oldalára. A pártosság nem szubjektivizmus, nem egyszerűen valamiféle vulgáris propaganda fogás, hanem együtt jár a legmagasabbrendű tudományosság igényével. Engels mélyértelmű szavai teszik ezt világossá: „Mennél kíméletlenebbül és elfogulatlanabban jár el a tudomány, annál inkább összhangban van a munkásosztály érdekeivel és törekvéseivel.” De nem jelenti ez a burzsoá objektivizmust, nem jelenti ez a pártosságnak valamiféle szétfolyó értelmezését, a pártosságnak a burzsoá idealista ferdítésekkel való összekeverését, hanem a tudományos és az oktató—nevelő munkában is annak a nagy feladatnak a segítését, hogy „... a társadalmi fejlődés most beköszöntött korszakában a történelem a proletariátust és pártját tette felelőssé a világ helyes megismeréséért és átalakításáért.” (Mao Ce-tung. Válogatott Művek I. köt. Szikra, 1951. 571. o.)

A pártosság értelmezésének mély tudományos ismeretelméleti alapja van és a marxista—leninista ismeretelméletnek egyik fontos feladata, hogy a tudományos munkában és az oktató—nevelő munkában is a marxizmus—leninizmus pártosságának mély értelmét, nélkülözhetetlenségét feltárja és ezzel is az ifjúság dialektikus materialista világnézetre nevelését, elméleti képzettségének a szocializmus építésébe való bekapcsolását elősegítse.

Ma, amikor a pártosság értelmezésével kapcsolatban nemcsak a hallgatók, hanem sok oktató fejében is egész sor téves nézet uralkodik a pártosság értelmezésével kapcsolatban, az ismeretelmélet szisztematikus oktatása nagy segítséget nyújtana ezek eloszlásában és annak felismerésében, hogy nemcsak a filozófia-oktatás feladata a világnézeti nevelés, hanem minden szaktudományé és az igazi tudományos kutatás is megköveteli a tudományos marxista pártosságot.

Mindezek a tények azt mutatják, hogy a marxista—leninista ismeretelméletnek rendkívül nagy jelentősége van. Elsősorban a filozófia alapkérdése szempontjából, de nagy szerepe van tudományelméleti vonatkozásban, fontos szerepet tölt be az ellenséges burzsoá idealista nézetek elleni harcban, különösen fejlődésünk szakaszán és nagy segítséget nyújt a marxista—leninista filozófia egyik fontos kérdésének, a marxista—leninista pártosságnak helyes értelmezésében és alkalmazásában.

\* \* \*

Oktató-nevelő munkánkban ezt a tényt nem szabad figyelmen kívül hagynunk. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet oktatásának jelenlegi kereteivel és mélységével távolról sem lehet megelégednünk. Elsősorban a filo-



zófiai oktatás elmélyítése és kiszélesítése érdekében, de alapvető tudományelméleti vonatkozásban a következő változtatásokat kellene végrehajtani:

1. Azokon a főiskolákon és egyetemeken, ahol a marxista—leninista ismeretelméletnek különösen tudományelméleti vonatkozásai rendkívül jelentősek, a marxista—leninista ismeretelméletet, dialektikus logikát legalább egy féléves kurzusban kellene oktatni. Ez vonatkozik mindenképp a tanárképzésre, a pedagógus képzésre, ahol a didaktikát tudományosan az ismeretelmélettel kell megalapozni. Oktatni kell a közgazdaságtudományok területén, a politikai gazdaságtan elmélyítése érdekében, valamint a Műszaki Egyetemen.

Ami az oktatás szisztematikai helyét illeti, leghelyesebb lenne a dialektikus és történelmi materializmus befejezése után térni rá a marxista—leninista ismeretelmélet szisztematikus kifejtésére. Ez elméletileg is indokolt, hiszen az objektív dialektika összefüggései, törvényszerűségei nélkül nem beszélhetünk a szubjektív dialektika problémáiról.

Ilyen megoldás esetén sem nélkülözhető azonban, hogy a dialektikus materializmus keretében felveszük a világ megismerhetőségének a kérdését, természetesen csak olyan terjedelemben, ami a kérdés tudományos és bizonyított megoldásához szükséges.

2. Azokon az egyetemeken és főiskolákon, ahol nincsen külön ismeretelméleti kurzus, pontosan körül kellene határozni a világ megismerhetősége kérdésének a tematikáját. A jelen tematika egyik hibája, hogy sok kérdést vet fel és, hogy az ismeretelméleti — dialektikus logikai kérdések keverednek formállogikai problémákkal. Ami a kérdés lényegét illeti, véleményem szerint a következőkkel kellene foglalkozni: Mindenekelőtt a gyakorlat kérdésével általában és részletesebben ismeretelméleti vonatkozásaival. Foglalkozni kell az objektív realitás tükröződésének problémájával, a megismerés dialektikus útjának kérdésével, végül pedig a marxista—leninista ismeretelmélet igazságelméletének kérdésével. A megismerhetőség kérdését ilyen keretek között kellőképpen ki lehet fejteni és meg lehet világítani. A kérdés mélyebb vizsgálatára is lehetőség kínálkozik és foglalkozni lehet azokkal az ellenséges idealista nézetekkel, amelyek különösen a mi korunkban a marxista—leninista ismeretelmélettel szembenállnak. A rendelkezésre álló rövid idő alatt véleményem szerint az ismeretelméleti-dialektikus logikai problémákat inkább mélyebben kell tárgyalni, mint a kérdések körét kiszélesíteni.

3. A világ megismerhetősége kérdésének oktatását nagymértékben megnehezíti, hogy a hallgatók jelentős része úgy kerül az egyetemekre és főiskolákra, hogy még a formális logika elemi kérdéseit sem ismerik. (Itt elsősorban a technikumokról jött hallgatókról van szó, hiszen a gimnáziumokban remélhetőleg 1—2 éven belül általános lesz a logika oktatás.) Ez persze nagy hiányosság a filozófiatörténet oktatása szempontjából is, hiszen nagy nehézségeket jelent pl. Aristoteles Organonjának a megértése, de még korábban a Parmenides filozófiája ismeretelméleti gyökereinek a vizsgálata is, és a sort még folytatni lehetne.

Ezért kívánatos, hogy azok a hallgatók, akik a középiskolában nem tanultak formállogikát, az első évben foglalkozzanak legalább az elemeivel és a tradicionális formális logikát megismerjék. Eltekintve most ennek általános műveltségbeli szerepétől, nyilvánvalóan sokkal alaposabban és mélyebben értik meg az ismeretelmélet alapvető tételeit, ha legalább elemeit ismerik olyan kérdéseknek, hogy mi a fogalom, az ítélet, a gondolkodás, a formális logika alaptörvényei. Fakultatíve hallgatnák ezeket az előadásokat és az anyag elvégzéséről beszámolnának.

Ami a formális logika oktatását illeti, még egy speciális feladatot is szem előtt kellene tartani. A technikai fejlődés, az egész gazdasági élet szempontjából különösen az utolsó tíz esztendőben egy új, nagyjelentőségű tudomány (vagy tudománykomplexum) alakult ki — a kibernetika. Bártran elmondhatjuk, hogy forradalmasító hatása van az egész technikai fejlődésre. A kibernetikának segédtudománya a matematikainak, szimbolikusnak nevezett modern formális logika. Gondolkozni kellene azon, hogy a műszaki egyetemen a megfelelő fakultáson a modern formális logika oktatását bevezessék. Eddig erről kevés szó esett a felsőoktatásban. Feltétlenül figyelembe kell venni a kibernetika eredményeit, s a modern formális logika oktatásával is segítenünk lehetne ennek fejlődését.

\* \* \*

A marxista—leninista ismeretelmélet jelentőségét általánosságban a marxista—leninista filozófiával foglalkozók elismerik. Oktatási programja (különösen az oktatás kiterjesztése szempontjából) ezt nem eléggé tükrözi. Kívánatos lenne, hogy a marxista—leninista ismeretelmélet fontosságának megfelelően szerepeljen az egyetemek és főiskolák filozófiai anyagában.

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## Marx-Engels Művei II. kötet

(Kossuth Kiadó. Bp. 1958. 675 o.)

Marx—Engels Művei II. kötetének megjelentetése lehetővé teszi a magyar olvasó számára politikai és ideológiai nézeteik fejlődésének megértését. A kötet két nagyobb munkát: A szent család és A munkásosztály helyzete Angliában, valamint Engelsnek néhány kisebb cikkét foglalja magában.

Ila a Német—Francia Évkönyvekben írt cikkeik megkezdik a hegeli idealista filozófiával való leszámolást, és jelzik szerzőik túlhaladását a forradalmi demokratizmuson, akkor a fentebb említett munkák már világosan mutatják, amit Lenin írt, hogy „Marx itt a hegeli filozófiát túlhaladva a szocializmushoz közeledik: az átmenet világosan megfigyelhető, — látható, hogy már mit sajátított el, és hogyan megy át az új eszmekörbe. (Lenin: Filozófiai Füzetek. Szikra, 1954. 12. o.) A Német—Francia Évkönyvekbe írt cikkektől már nemcsak egy negatív kritika fejlődését kell nyomon követnünk, hanem Marx és Engels forradalmi filozófiájának és szocializmusának fokozatos kialakulását is.

Marx és Engels első közös munkája az 1844 szeptemberében és novemberében írt polemikus könyv: A szent család, vagy a kritikai kritika kritikája volt. Ez a munka az Allgemeine Literatur-Zeitung-ban megjelent cikkek írói: Bruno Bauer és néhány társa (Jungnitz, von Zychlinski, alias Szeliga) ellen íródott. A kritikai kritikások, vagy ahogyan őket könyvük címe nyomán elnevezték: a szent család, felléptek a történelmet „ellaposító” tömeggel szemben, és ad absurdum vitték a hegeli idealizmus gyenge pontjait. Ez ellen vették fel a harcot Marx és Engels A szent családban, amelynek legtöbb részét Marx írta.

Hogyan jutottak tovább Marx és Engels nézeteik formálódásában a kritikusok elleni harcban? A kritikai kritikusok meghamisítják a történelmet, mert az tömegszerű, tehát rossz. Szerintük az eddigi történelem

azért volt hibás, mert benne a tömeg vett részt, és érdekelt volt benne. Ezzel szemben Marx és Engels szerint „A kritikai kritika nem alkot semmit, a munkás mindent alkot, sőt annyira mindent, hogy szellemi alkotásaival is megsegyeníti az egész kritikát; az angol és francia munkások tanúskodhatnak erről.” (I. m. 18. o.) Ez a munka már világosan és egyértelműen kimondja, hogy az eszmének nincs értelme az érdektől függetlenül. A forradalom az, ami minden nagy történelmi akciót képvisel, s ha a forradalom elhibázott, akkor az nem tömegszerűsége miatt van, hanem éppen azért, mert nem eléggé tömegszerű.

Hasonlóan éles bírálatban részesült a kritikusoknak az a felfogása is, amely a szubjektum és az objektum hegeli felcserélését a végetekig viszi, amely szerint csak saját gondolati szüleményeik a valóságosak, és minden más semmi. Itt a kritikai kritika minden valóságos tapasztalás ellen harcol. A gondolkodás és a lét felcserélése csak a kritikusok fejében lehetséges, mert a tömegszerű munkások egyáltalán nem hiszik azt, hogy pusztán gondolkodás által megszabadulhatnak gyárosaiktól. Nagyönis fájdalmasan érzik a különbséget a lét és a gondolkodás, a tudat és az élet között. (Vö. I. m. 52. o.) A kritikusok minden emberi tevékenységet spekulatív, metafizikai kategóriává oldanak fel.

Előrelépést jelent az a mozzanat is, hogy Marx most már nemcsak az objektum és a szubjektum helytelen megfordítását bírálja, hanem rámutat ennek a megfordításnak az ismeretelméleti gyökereire is. Kimutatja, hogy a valóságos almákból és körtékből stb. absztrakcióval létrehozhatom a gyümölcs általános képzetét. Az idealista azonban továbbmegy, mert ezt az absztrahált, általános fogalmat egy, a konkrét gyümölcsöktől független, valóságos létezővé változtatja, sőt ezt tekinti a konkrét gyümölcsök igazi lényegének. Ennek

következtében a folyamat megfordul, mert „a gyümölcs” lesz az alma, a körte stb. valóságos szubsztanciája, és az utóbbiak csak moduszai, kivetítődései az előbbinek. Minden konkrét gyümölcs ugyanaz, és lényege szerint csakis ugyanaz: „a gyümölcs”. A valóságos gyümölcsökből látszat-gyümölcsök lesznek.

A kritikusok nézeteinek cáfolata frapáns és szellemes. „Amilyen könnyű azonban valóságos gyümölcsökből »a gyümölcs« elvont képzetét létrehozni, olyan nehéz »a gyümölcs« elvont képzetéből valóságos gyümölcsöket létrehozni.” (I. m. 57. o.) Ezzel a módszerrel a kritikusok az orosz-lánból könnyűszerrel mopszlit csinálnak. Ennek logikus következménye (vagy megfordítva?), hogy a kritikusok önmagukat a hegeli abszolút szellem személyi inkarnációinak tekintik.

A kritikával szemben Marx megvédte Proudhont, de nem ragadt meg a proudhoni állásponton. Proudhon az első, aki határozottan elveti a magántulajdont, mégpedig nem egyik vagy másik fajtáját, hanem teljes egészében. Proudhon a lehető legmeszebbre ment a nemzetgazdaság gyengének bírálatában, amennyire a nemzetgazdaságtan talajáról ezt egyáltalán meg lehetett tenni. S itt utal Engels vázlatának a följére a nemzetgazdaságtan bírálatában.

Ennek kapcsán jut el ahhoz a problémához, amely a szent családnak talán egyik legkitűnőbb, legszebb helye. A proletariátus és a gazdagság ellentétének elemzésére gondolunk. A proletariátus és a gazdagság, mint ellentétek egy egészet alkotnak: a magántulajdon világát. Marx itt nem egyszerűen absztrakt ellentéteket mutat be. Kimutatja a két poláris oldal szükségzerűen kölcsönös feltételezettségét. Az ellentét pozitív oldala a magántulajdon, amely kénytelen önmagát, és ugyanakkor ellentétét is fenntartani. Az ellentét negatív oldala, a proletariátus, ezzel szemben mint proletariátust, kénytelen önmagát — és ugyanakkor ellentétét —, a magántulajdont is megszüntetni. Mindkét osztály emberi elidegenülésben él, de az egyik fél jól érzi magát ebben az elidegenülésben, míg a másik fél a lehető legrosszabbul.

Tehát az ellentétben belül a tőkés a konzervatív, a proletár a destruktív fél. A magántulajdon önmaga semmisíti meg saját magát, de csak úgy, hogy létrehozza ellentétét, a proletariátust, amely éppen embertelen helyzete miatt kénytelen megszüntetni az embertelenedés okát, a magántulajdont. „A proletariátus hajtja végre azt az ítéletet, amelyet a magántulajdon mond önmagáról azzal, hogy létrehozza a proletariátust... Ha a prole-

tariátus győz, ezzel korántsem lett a társadalom abszolút oldalává, mert csak azáltal győz, hogy megszünteti önmagát és ellenkezőjét. Akkor pedig eltűnt mind a proletariátus, mind pedig feltételező ellentéte, a magántulajdon.” (I. m. 35. o.) A proletariátus csak úgy szüntetheti meg az embertelen feltételeket, ha fellázad az embertelenség ellen, az összes embertelen életfeltételek ellen, és mindezt csak azért teheti meg, mert a társadalom összes életfeltételei a proletariátusban összpontosulnak legembertelenebb formájukban.

Mivel ezek a legembertelenebb formák szükségszerűen a proletariátusban összpontosulnak, a proletariátus kénytelen önmagát felszabadítani. „Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus, időlegesen mit képzel el céljának. Arról van szó, hogy mi a proletariátus, és hogy e létének megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni.” (I. m. 35. o.) Ez a proletariátus világtörténelmi szerepének absztrakt formában való megfogalmazása.

Egy sor más kérdésben is megfigyelhetjük azt, hogy Marxnál a dialektikus materializmus a társadalmi valóság elemzéséből nőtt ki, és ez korában nem is lehetett másként. A marxi dialektikus módszer történeti létrejöttében elválaszthatatlanul összefonódott a történelem materialista felfogásának fokozatos kialakulásával. Ez is mutatja a dialektikus és a történelmi materializmus elválaszthatatlan egységét. Tehát nem arról van szó, hogy Marx és Engels előbb létrehozták a dialektikus materializmust, majd azt alkalmazták a történelmi kérdések megvilágítására.

A műben ismét tovább konkretizálódik a Zsidókérdésben felvetett politikai és emberi emancipáció elhatárolása. Most már nemcsak általában mutatják meg az államnak a társadalom alá rendelődsét, hanem éppen a kapitalista állam és a kapitalista társadalom viszonyának elemzésekor egy sor filozófiai probléma megoldását is adják. A fegyverek kritikája eljuttatja őket most már annak a tételnek az általános megfogalmazásához, hogy az eszmék általában semmit sem hajthatnak végre, mert kivitelükhöz emberek kellenek, akik gyakorlati erőszakot alkalmaznak.

A másik ilyen probléma az ún. atomizáció kérdése. Marx kimutatja, hogy a polgári társadalom tagjai nem atomok. Az atomnak éppen az a legfontosabb tulajdonsága, hogy nincsenek szükségletei, mert önmagával beéri. Az egyén minden lényegi tevékenysége szükségletté válik, amely más dolgok és emberek iránti vágyakozássá lesz. Az érdek a polgári társadalomban a kulisszák mögött összefogja a polgári társa-

dalom egyéneit. A polgári társadalom egyénei csak látszólag atomok, mert a valóságban nem „isteni önzők, hanem önző emberek”.

Egy újabb probléma a szabadság és a kényszerűség kölcsönviszonya a polgári társadalomban. Bár ez már a Zsidókérdésben is kifejtést nyert, de A szent családban többletet jelent az, hogy mint egymást kölcsönösen feltételező, és ugyanakkor egymást kölcsönösen kizáró pólusokként vannak kifejtve. A szabad ipar és a kereskedelem megszünteti a kiváltságos elkülönültséget, de az embert, mint minden közösségtől független egyént tünteti fel, amely mindenki háborújához vezet mindenki ellen. A polgári társadalom rab-szolgasága látszólag a legnagyobb szabadság, mert a látszólag független egyén függetlenségét saját szabadságának nézi, holott ez a látszólagos szabadsága az egyén teljes szolgáltatása és alávetettsége az önző egyéni érdekeknek. „A kiváltság helyébe itt a jog lépett.” (I. m. 115. o.)

Nagyon jelentős előrelépést jelent a történelmi materializmus szempontjából a termelő tevékenység nagy szerepének a megértése. Bírálva a kritikát, rendkívül élesen aláhúzzák, hogy a történelmi valóság megismerésének még a kezdetéhez sem lehet eljutni addig, amíg a természettudományt és az ipart kizárják a történelem mozgásából. Az ipart, mint az élet közvetlen termelési módját fogják fel. Világosan megállapítják, hogy a történelem szülőhelyét a durva anyagi termelésben kell látni.

Csak arra van módunk, hogy megjegyezzük azt, hogy az alap és a felépítmény viszonyát most már nem egyszerűen az eszme és az érdek kapcsolataként jellemzik, hanem a felépítmény részterületeinek viszonyát elemzik a magántulajdonhoz. Ezzel kapcsolatosan nagyszerű elemzéseket adnak a vallásról, az erkölcsről, a politikáról és a filozófiáról is.

A könyv hatodik fejezete a francia materializmus történetének rövid vázlatát adja. A francia materializmus történetét mint a fennálló politikai intézmények, valamint az uralkodó vallás és teológia elleni harcokként fogták fel, amely filozófia fellépett a XVII. század metafizikája ellen. Ezt a fejezetet Lenin oly jelentősnek tartotta, hogy szó szerint ki akarta írni. Nem kell nagy éleselméjűség ahhoz — mutat rá Marx —, hogy meglássuk az összefüggést a materializmus és a szocializmus között. Éppen emiatt a kapcsolat miatt foglalkozik Marx a könyvben a francia materializmus történetével.

Ebben a munkában is kimutatják, hogy Bauerék ad absurdum vitték a hegeli elmé-

letet, amennyiben a fichtei állásponton levő Hegelt következetesen kifejtették. A kritikusok úgy mennek túl Hegelen, hogy a hegeli spekuláción belül maradnak. Marx rámutat Hegel Fomenológiájának alapvető hibájára, és hozzáteszi, hogy „Hegel sok ponton az emberi viszonyok egy valóságos jellemzésének elemeit adja, Bruno úr és társai viszont csak tartalmatlan karikatúrával szolgálnak, amely beéri azzal, hogy valamilyen meghatározottságot kiszed egy szellemi termékből... ezt a meghatározottságot gondolati meghatározottsággá, kategóriává változtatja...” (I. m. 192. o.)

A szent család filozófusainak a valóság felett álló elmélete Marx és Engels kritikáját hívta ki, amely kritikán keresztül Marx és Engels pozitív kifejtéseikben is közelebb jutottak a dialektikus és a történelmi materializmushoz. A valóságos viszonyok vizsgálata alapján elvetik a pusztá szemlélődést, és helyébe az embertelen viszonyok megszüntetéséért folyó harcot teszik.

A második kötet másik nagyobb munkája az 1844 szeptemberétől 1845 márciusáig írt Engels könyv: A munkásosztály helyzete Angliában. Engels alcímként hoztatta, hogy „személyes megfigyelések és hiteles forrásmunkák alapján”. Valóban ez a könyv azoknak az élményeknek és megfigyeléseknek az eredménye, amelyet Engels az 1842-es évtől kezdődően Angliában szerzett. Ugyanakkor nem elégedett meg saját tapasztalatainak leírásával, hanem minden olyan munkát áttanulmányozott, amely a munkásosztály helyzetével foglalkozott.

Már a könyv ajánlásában élesen hangsúlyozza, hogy a munkásoknak nincs mit várniuk a középosztálytól, mert érdekeik gyökeresen ellentétesek.

A munkásosztály helyzetét éppen azért szükséges tanulmányozni, mert tényleges talaja és kiindulópontja minden szociális mozgalomnak. Csak ennek vizsgálata ad szilárd alapot a szocialista elméleteknek. Bár a proletariátus életfeltételei klasszikus formájukban csak Angliában vannak meg, Németország proletariátusának életkörülményei is hasonlóak, mert a két ország társadalmi rendje is alapján véve ugyanaz.

Engelsnek ez a könyve annak a bizonyítéka, hogy a fejletlenebb Németországban élő Marxszal szemben, mint ezt korábbi művei is tanúsítják, hamarabb jutott el az új társadalom szükségszerű megteremtésének meglatásához. A munkásosztály helyzete Angliában óriási előrelépést jelent a történelmi materializmus kialakításában azáltal, hogy új kérdéseket vet fel, és új megoldásokat ad. Tekintsük végig röviden a legfontosabbakat.

Engels rámutat, hogy az ipar fejlődése meghatározza a társadalom fejlődését, ha nem is ilyen nyílt és félreérthetetlen formában. A gőzgép feltalálása az ipari forradalom kezdete, és ez a forradalom indította meg az egész polgári társadalom átalakítását. Az első gépek megjelenésével megjelenik az ipari proletariátus, és közvetve a mezőgazdasági proletariátus is. Engels részletesen vizsgálja, hogy a termelési eszközök fejlődése hogyan vezetett fokozatosan a proletariátusnak és a nagyvárosoknak a kialakulásához.

A nagyvárosokkal kapcsolatos problémák során kifejti, hogy a nagyvárosokban az emberiség monáiszokra való feloszlása a legkifejtettebb állapotban van. Ezért itt nyílt a szociális háború, a mindenki háborúja mindenki ellen. És mivel ebben a háborúban a tőke birtoklása a leghatalmasabb fegyver, világos, hogy ez az állapot teljes egészében a nincstelen proletariátust sújtja.

A nagyvárosokban él az ipari proletariátus zöme, és az ipari proletariátus teszi a munkásosztály zömét. A proletariátus kapcsolata az iparral rányomja bélyegét szellemi műveltségükre, mert a városi proletárok szellemi színvonala jóval magasabb, mint a nem ipari proletariátusé, sőt az ipari proletariátuson belül is a gyári munkások a legfejlettebbek, és ők alkotják a munkásmozgalmak magját. Nem véletlen, hogy a burzsoázia mindenekelőtt a gyári munkásokat tekinti legfőbb ellenségének.

Mi az oka azoknak a szörnyű állapotoknak, amelyeket Engels a következő fejezetekben leírt? Itt visszatérő motívum az a tény, hogy Engels hasonlóan ahhoz az álláspontjához, amelyet a Vázlatokban kifejtett, a konkurenciával magyarázza a fennálló állapotokat. Ez a magyarázat több problémát rejt magában, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a konkurencia Engels által kifejtett fogalmához.

Engels rámutat arra az ellentétre, amelyet később Marx a tőkés felhalmozás általános tendenciájaként jellemezett: a pauperizmus és a gazdagság ellentéte. A konkurencia a proletárorsorba dönti a kisparasztokat és a kisburzsoázia legnagyobb részét, és a tőkét néhány ember kezébe, a lakosságot pedig a nagyvárosokban centralizálja. Meggazdagodik és elnyomódik egymással párhuzamosan mennek végbe, mert egy és ugyanazon folyamatnak poláris oldalai. A konkurencia viszi mindezt végbe, mert ez a legtökéletesebb kifejezője a polgári társadalomban uralkodó „bellum omnium contra omnes” elvnek. Ez a háború folyik a társadalom különböző osztályai között, de az egyes

osztályokon belül is. Természetesen később már nem a konkurencia áll vizsgálatainak középpontjában, de ebben az időben ez óriási haladást jelentett, mert a társadalmi folyamatokat, mint a tulajdonviszonyok következményeit jellemezte.

Új mozzanattal bővül a szabadság és elnyomás dialektikus ellentétének elemzése. A proletár jogilag és ténylegesen rabszolgája a burzsoáziának, mert a burzsoáziának monopóliuma van a proletariátus életének fenntartásához szükséges eszközökre, és ezért ezeket az eszközöket a proletár csak a burzsoától kaphatja meg. A létfenntartási cikkek egyenértékű a tőkés a proletár munkáját követeli meg. Megmarad a szabadság látszata, a munkásnak jogában áll, hogy ne fogadja el az élete fenntartásához szükséges cikkeket.

Szabadság és kényszer egy és ugyanazon társadalmi rend pólusai, amelyek a kapitalizmusban kölcsönösen feltételezik egymást. Eltekintve attól, hogy Engels itt még a munka, és nem a munkaerő eladásáról ír, a döntő az, hogy nem az egyes munkást állítja szembe egy tőkéssel, hanem a proletariátust mint osztályt a burzsoáziával mint osztállyal. Eppen ez az a körülmény, amely lehetővé, sőt szükség-szerűvé teszi a munkások egyesülését ellenségeik ellen.

Ugyancsak Engels történeti érzékére utal az a módszer, amelyet a munkabér minimumának megállapításakor használ. Vizsgálatai alapján leírja, hogy a munkabér minimuma, amit a munkások konkurenciájának nevez, legalább akkora kell, hogy legyen, amely biztosítja, hogy a munkás életét fenntarthassa a tőkés számára hasznos módon. Engels itt már olyan tényezőket is észrevesz, mint az állandó munkásképtesség szükséglete (a szaporodás), bizonyos kultúr színvonal el-sajátítása stb. Világosan látja, hogy a munkás fenntartásához szükséges cikkek mennyisége és minősége helyileg és történetileg állandóan változik. Bizonyos megszokott új szükségletek bekerülnek a szükséges létfenntartási cikkek sorába. Ez annak a meglátása, hogy véletlen és szükségszerű mozzanatok a fejlődés bizonyos fókán átmennek egymásba.

A proletárok egymás közötti, és a burzsoák egymás közötti konkurenciájának eredője fogja meghatározni az átlagmunkabért. És itt elérkezik a kereslet és a kínálat szerepének a kérdéséhez. A kereslet és a kínálat hatását az árak árára a konkurenciából vezeti le. S mivel nála a konkurencia a központi kategória, a kereslet és a kínálat szerepének is meghatározó jelentőséget tulajdonít. Ugyanakkor a kereslet és a kínálat erősen inga-

doztatja az árakat: mind a létfenntartási cikkek, mind pedig a munkaerő árát, és ennek súlyos kihatása van a proletariátus helyzetére. A munka árának változása Engels szerint a munkások konkurenciájától és a tőkések konkurenciájától is függ. Még nem látja meg, hogy mindkét konkurencia csak következménye bizonyos, mélyebben fekvő társadalmi viszonyoknak. Engelsnél a magántulajdon legmélyebb lényege még a konkurencia.

Nagyon érdekes, hogy rábukkan a kapitalizmus egyik lényeges ellentmondására, amely a felesleges munkásnépességet hozza létre. Ezt az ellentmondást is a konkurencia lényegéből vezeti le. A kapitalizmusban nincs szabályozva a létfenntartási cikkek termelése és elosztása, mert a termelésnek nem a szükségletek közvetlen kielégítése a célja. A termelés célja a haszon. A termelőeszközök tulajdonosa csak a folytonosan ingadozó árakból következtethet a készletek és a szükségletek állására, és csak a piacon derül ki, hogy áruját el lehet-e adni, vagy sem. Éppen ezért időnként a piacon túlteng a kínálat, az árak esnek, és a munkásokat elbocsátják. Ezek a válságok eleinte csak egyes iparágakban és egyes piacokon vannak meg. Mivel az elbocsátott munkások átmennek olyan iparágakba, ahol nincsen válság, és az egyik piac nem eladható áruk más piacokra is eljutnak, ezért „az egyes kis válságok fokozatosan egybeolvadnak, és lassanként periódikusan visszatérő válságok egyetlen sorozatává egyesülnek.” (I. m. 291. o.)

Ezek a válságok Engels akkori véleménye szerint öt évenként ismétlődnek. Természetesen ezt a megállapítást a történelem nem igazolta, de ez mit sem von le Engels válságvizsgálatának értékéből. Ez a vizsgálat a válságok társadalmi szerepét és forradalmasító hatását húzza alá.

A különböző társadalmi törvények következtében a munkások szörnyű helyzetbe kerülnek. Úgy bánnak velük, mint az állatokkal, és ezért „vagy valóban állatokká válnak, vagy csak a hatalmon levő burzsoázia elleni izzó gyűlölet, szüntelen belső lázadózás tartja ébren bennük emberi mivoltuk tudatát és érzését”. (I. m. 318. o.) A proletár szegénysége annyira fokozódik, hogy már enni sem tud, és ez arra ingerli, hogy semmibe vegye a társadalmi rendet.

A szegénység mellett ugyanilyen bomlasztóan hat rájuk megélhetésük bizonytalansága. A munkásnak semmi biztosítéka nincs arra, hogy holnap is enni tud. A munkás a külső körülmények akarat nélküli objektuma. A munkásosztálynak a bur-

zsoázia elleni gyűlölete az, ami megindítja a lehet lázadásuknak elnyomóik ellen. A proletariátus munkája kényszermunka, amelyet a munkamegosztás fejlődése a végletekig fokoz.

A proletárok centralizációja a nagyvárosokban meggyorsítja az egyes munkások fejlődését, mert meggyőzi őket arról, hogy együttesen hatalmas erőt jelentenek. Elkülönülnek a burzsoáziától, kialakulnak önálló nézeteik, eszméik, amelyek megfelelnek helyzetüknek, és a proletariátusnak társadalmi és politikai súlya lesz. A nagyvárosok szétrombolják a saját rabszolgáskukat leplező patriarchális viszonyokat. Helyzetük felismerése a nagyipar fejlődésének következménye. Fokozatosan két nagy ellenséges tábor alakul ki, amely egymás ellen harcol: a proletariátus és a burzsoázia.

A munkásosztálynak ki kell szakadnia abból a helyzetből, amely őt állattá teszi, és harcolnia kell egy emberibb helyzet megteremtéséért. Ezt azonban csak a burzsoázia elleni harc útján lehet megvalósítani. A munkás csak úgy fejezheti ki emberi mivoltát a kapitalizmusban, hogy fellázad helyzete ellen, és éppen ebben a lázadásban a legemberibb. A lázadás első formája a bűnözés. Ez egyéni tiltakozás a társadalmi rend ellen. A lázadás második foka a géprombolás. Ez az ellenállás is elszigetelt és helyi jellegű. Az ellenállásnak egy sokkal magasabb formáját jelenti a különböző munkásegyletekben folyó harc. Ezt követik a részleges és az általános sztrájkok. A chartizmus a burzsoáziával szemben tanúsított ellenállás sűrített formája.” (I. m. 413. o.) A chartizmusban megszűnt a munkások harcának elszigeteltsége, mert most már az egész munkásosztály kelt fel az egész burzsoázia ellen. A chartizmus már a burzsoázia politikai hatalma elleni lázadás.

Miután a munkások egyre jobban felismerik erejüket, egyre jobban meginog az a talaj, amelyen a burzsoázia egész társadalmi épülete áll. Angliában a szociális kérdés csak erőszakos forradalommal oldható meg. Mivel ebben a harcban osztályok, és nem személyek állanak egymással szemben, ezért a szocializmust elsajátító munkások egyre jobban látják, hogy nem az egyes személyeket kell felelősségre vonniuk.

A munkásosztály csak akkor lehet igazán uralkodóvá Angliában, ha a szocializmus és a chartizmus egybeolvad, vagyis az elmélet egyesül a munkásmozgalommal. A munkások harcuk megkönnyítése érdekében kötelesek megismerkedni a szocialista eszmékkel, s ezáltal harcuknak tudatos jellege lesz.

Engels ötven évvel később, amikor művét újból kiadta, azt írta, hogy A munkásosztály helyzete Angliában a modern nemzetközi szocializmus embrionális fejlődésének egyik szakasza volt. Ha a forradalom perspektívájának fent leírt vázlatát tekintjük, akkor egyet kell értenünk Engelsszel.

Engels a történelmi materializmusnak még jónéhány kérdését érinti könyvében. Rámutat a vallás társadalmi szerepére. A vallási dogmák és hitviták, amelyeket a gyerekekre kényszerítenek, már korán felkeltik bennük a szektagyűlöletet, a fanatikus vakbuzgóságot és a szolgalelkűséget. A gyakorlat azonban mást mutat. A műveletlen munkás képtelen megérteni az érthetetlen vallási tételeket, amelyeket parancs formájában, mint a burzsoázia érdekét, rájuk kényszerítik.

Ugyanígy eltompultság van a morális kérdésekben is, mert a burzsoázia még arra is sajnálja az időt, hogy saját erkölcsét belevéssé a munkások emlékezetébe. Egyetlen erkölcsi eszközük a brutális erőszak, a korbács. A burzsoázia gyakorlatilag ateistává teszi a proletárt, mert csak tengődni engedi, és így az elveszti hitét.

Nagy jelentőségük van azoknak a problémáknak, amelyek az alap és a felépítmény kérdésével kapcsolatosak. A munkásosztály helyzetéből következően más dialektikusan beszél, mások a képzeleti, eszméi, szokásai, erkölce és politikája. Itt már világosan felmerül az egy társadalmon belüli két nép létezése. A gondolkodást, az eszméket a gazdasági viszonyok határozzák meg. A munkás humánusabb, mint a tőkés, mert maga is nehéz körülmények között él, és ezért együtt érez a rossz helyzetben élőkkel.

Ugyancsak a gazdasági viszonyok vezetnek arra, hogy a kapitalista társadalomban felbomlik a család, vagy legalábbis a családi viszonyok a fejetetejükre állnak. A gyárban dolgozó anya tulajdonképpen nem is anya, mert nincs ideje foglalkozni gyermekével, és mert sokszor ő tartja el a férjét. Engels mindkét esetben világosan felismeri a gazdasági viszonyok meghatározó szerepét a felépítmény jellegű jelenségek számára.

Újabb bizonyítékát adja annak, hogy az eszme érdek nélkül nevetségesse válik, és objektív értéktétel csak bizonyos osztályálláspontból adható. A munkások életviszonyaiból következik, hogy mentesek azoktól a megcsontosodott elvektől és előítéletektől, amelyekről a burzsoázia képtelen szabadulni. A munkásnak éppen azért, mert csak a lázadás az egyetlen kivetelő út szörnyűséges helyzetéből, csak az lehet az érdeke, hogy objektíven fel-

tárja a valóságos viszonyokat abból a célból, hogy véget vessen saját kizsákmányolt helyzetének. Érdek és objektív szemléleti mód a munkásosztály számára egységben vannak.

Engels meglátja, hogy milyen társadalmi folyamatokból származik az elvont ember képzele. „A gyárosnak a munkáshoz való viszonya nem emberi, hanem tisztán gazdasági viszony. A gyáros »a tőke«, a munkás »a munka.«” (I. m. 456. o.) Ha a munkás nem engedi magát absztrakciójá tenni, és megpróbálkozik azzal az állítással, hogy ő nem „a munka”, hanem ember, akkor ezt a burzsoázia egyszerűen nem érti. Azért nem érti, mert el sem tudja képzelni, hogy az adás—vételen kívül más köze is lehet a munkáshoz. A valóságos emberi tevékenység itt elsikkad, és egy pusztán absztrakt gazdasági viszonyra, az elvont, kategóriává változtatott tőkés és munkás viszonyára lesz.

Engels könyvének hatása óriási volt. E könyv előtt még egyetlen írás sem tárta fel ilyen világosan a munkásosztály helyzetét és annak következményeit. Engels nem egyszerűen csak leírja a munkásosztály helyzetét, sőt nem is egyszerűen csak együttérez a munkásokkal. Ezt már Engels előtt is megtették jó néhányan, mint pl. Buret és Gaskell.

Engels érdeme abban van, hogy az első, aki a proletariátusban nemcsak a szenvedő osztályt látja, hanem azt az osztályt, amely helyzete következtében kénytelen harcol felszabadítani önmagát, és megteremteni az új társadalmi rendet.

Ez a könyv alap gondolata. S joggal írhatta Engels később azt, hogy ő nem azon csodálkozik, hogy mennyi minden nem vált be abból, amit ifjonti hévvel mondott, hanem csak azon, hogy mennyi minden bevált.

Ezen a két nagyobb munkán kívül Engelsnek néhány kisebb tanulmánya és cikke egészíti ki a kötetet. Ilyenek: A szocializmus a kontinensen, A kommunizmus Németországban, A kommunista települések leírása, Elberfeldi beszédek, Németország állapota, A nemzetek ünnepe stb.

Ezeknek a cikkeknek a középpontjában két alapvető kérdés áll. Az egyik a kommunista mozgalom elért gyakorlati eredményeinek a propagálása. A másik alapvető kérdés; hogyan terjednek a kommunista eszmék Németországban, és milyen sajátosságaik vannak a kommunista mozgalmaknak Németországban.

Engels beszámol arról, hogy a német munkásosztály helyzete állandóan romlik, amelynek következtében a munkások osztályöntudata növekszik. Ez megnyilvánul a kommunista eszmék gyors terjedésében.

Mindez arra fog vezetni, írja 1845 áprilisában, hogy szükségszerűen szociális forradalom fog bekövetkezni. (I. m. 486. o.)

Ami a kommunista településeket illeti, azok jelentőségét úgy kísérli meg bemutatni, hogy történetileg elemzi ezek létrejöttét, és ismerteti néhány ilyen település felépítését.

## Hegel: Előadások a filozófia történetéről. I. kötet

(Akadémiai Kiadó Budapest, 1958. 348 o.)

Hegel filozófiatörténeti előadásainak magyar kiadása nagy segítséget jelent a magyar olvasónak egy mind teljesebb Hegel-portré kialakításához. A nagy német dialektikus filozófus ezen előadásai is alátámasztják azt az értékelést, amelyet Marx, Engels és Lenin adtak róla.

Ezeket a filozófiatörténeti előadásokat Hegel tanítványai adták ki, könyvben összegyűjtve, először 1833-ban. A magyar fordítás az úgynevezett jubileumi kiadás alapján készült, és a fordítás munkáját Szemere Samu végezte.

Természetesen könnyen érthető, hogy ilyen rövid ismertetés keretei között nem gondolhatunk a munka értékelésére, sem pozitív, sem pedig negatív értelemben. Feladatunk csak abban áll, hogy megmutassuk, mit tartalmaznak ezek az előadások. És főképpen azt, hogy mit jelent és mit ad számunkra ma a hegeli filozófiatörténet. Az Előadások a filozófia történetéről I. kötete, a filozófia kezdeti szakaszát dolgozza fel. Kezdi a Kelet filozófiájával, majd részletesebben rátér a görög filozófia fejlődésére. Anaxagorasszal bezárólag. Mind ezt megelőzi egy hosszú elméleti bevezetés, amely a filozófiatörténet tárgyát és tárgyalási módszerét ismerteti.

Ha Hegel ezen munkájának jelentőségét röviden jellemezni akarjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy ezek az előadások új fejlődési szakaszt jelentenek a filozófia történetének felfogásában. Ugyanis Hegel számára a filozófia történetének éppen az a középponti kérdése, hogy mi köti össze a múltat a jellel, vagyis milyen kapcsolat van a filozófia korabeli eredményei és a múlt filozófiája által elért addigi eredmények között. A régi hagyatékknak annyiban van csak jelentősége Hegel számára, amennyiben az új filozófia képes azt befogadni.

Tehát mai nyelven arról van szó, hogy a régi filozófia fejlődése által elért eredmények nélkül nem lehet létrehozni semmiféle új filozófiát sem. Nagy súlyt helyez arra, hogy előbb legyen általános áttekintésünk a filozófia fejlődésének egészéről, és

Összességében nézve Marx—Engels Műveinek második kötete híven mutatja azt a fejlődést, amelyet a filozófiában az 1844—45-ös évben értek el. Ezek az eredmények különösen számottevőek a történelem materialista felfogásának kérdésében.

Sós Vilmos

a részleteket csak azután vizsgáljuk. Képletesen szólva, Hegel arra helyezi a súlyt, hogy az egyes különálló fák helyett az erdő egészének a vizsgálatát végezzük el.

Röviden: a hegeli filozófiatörténet lényege abban van, hogy a filozófiai gondolatok történetét „szervesen továbbhaladó egésznek, ésszerű összefüggésnek” kell tekinteni. (I. m. 25. o.) Tehát a filozófia történetét, szemben a Hegel előtti felfogásokkal, nem mint vélemények és vélekedések pusztja egymásutániságát kell értelmezni, mert ez a módszer szubjektív és önkényes, ellentmond a vizsgálandó terület reális természetének.

„Ami itt fontos, azt ebben az egyszerű meghatározásban foglalhatjuk össze: fejlődés.” (I. m. 34. o.) A fejlődés gondolata az a középpont, amely a filozófia történetének hegeli felfogását alapvetően forradalmivá teszi az előző filozófiatörténetekhez képest. Ez a gondolat az, amely biztosítja, hogy a filozófiai eszméket és rendszereket a maguk szükségszerű kialakulásában és egymásrakövetkezésükben foghassuk fel. Ez a módszer a véletlen és a szubjektivisták felfogás helyébe az objektív szükségszerű ábrázolási módot helyezi. Az elv: hogy a filozófiát a maga konkrét fejlődésében, nem üres általánosságokban és absztrakciókban kell kimutatni. A filozófia a konkrét fejlődésének fokozatos felismerése.

Rendkívül értékes az a hegeli gondolat, amely a történeti és a logikai kölcsönviszonyával kapcsolatos. „Állítom, ha a filozófia történetében megjelent rendszerek alapfogalmait megtisztítjuk mindattól, ami külső alakulásukat, a különösre való alkalmazásukat és efféléket illet, akkor megkapjuk maga az eszme meghatározásának különböző fokait logikai fogalmukban. Megfordítva, ha a logikai menetet magában vesszük, megtaláljuk benne főmozgataiban a történeti jelenségek menét...” (I. m. 42. o.)

Ime ez Hegel módszerbeli programja, amit a bevezetésben maga elé állít. Ez a programmatikus bevezetés nagyon sok elő-



remutató elemet tartalmaz. Ez a metodológia tette lehetővé, hogy előadásai folyamán számos helyen kitűnő történeti elemzést adjon. Itt akaratlanul is számos kérdésben közeljut a filozófiai eszmék materialista megközelítéséhez. A filozófust korába beágyazva, konkrétan és történeti módszerrel vetíti elénk. Illetve, nem is a filozófust, hanem a filozófiai eszméket, gondolatokat és rendszereket.

A logikai és a történeti viszonya Hegelnél a dialektikus kölcsönviszony helyett egy idealista azonosítási viszonyt kap. Hegelnél főmenetében nem a filozófiai eszmék valóságos fejlődéséről van szó, hanem a Logika kategóriáinak történeti móduszairól. A konkrét filozófiák csak inkarnációi a filozófiai eszmekategóriáknak. Akárcsak filozófiája egészében, itt is a szubjektum és az objektum idealista felcserélésével találjuk szembe magunkat. Éppen ez az alapvető fogyatéksége vezet el azután olyan ellentmondásokhoz is, hogy ahol nem képes az abszolút eszme móduszaiént kezelni a filozófiai eszméket, ott kénytelen az általa annyira, és tegyük hozzá, hogy jogosan megvetett szubjektivistamódszerhez folyamodni; vagyis ezekben az esetekben vélekedések egymásutániságát és személyi jellemzést kénytelen adni. Elég itt például a Pythagoreusiskola elemzésére utalni.

Ezek a hiányosságok mitsem változtatnak azon, hogy Hegel az első, aki — idealista pozíciójából következő hibáit figyelembe véve — következetesen kísérelte meg alkalmazni a fejlődés és a történetiség elvét a filozófia történetének tárgyalásában.

Éppen azért, mert nagy dialektikus gondolkodó volt, és páratlan történeti érzékkel rendelkezett, sok esetben túltette magát előítéletein, és helyes, a valóságos fejlődés menetének megfelelő elemzéseket adott. Ugyanakkor azt is látni kell, és ezt a fiatal Marx is hangsúlyozta, hogy éppen idealista pozíciója miatt, sok esetben nem volt képes még az általa felállított metodológiai elveket sem teljesen és következetesen alkalmazni a konkrét filozófiák tárgyalásában.

Ilyen példa az, amikor nem tudja megvalósítani a bevezetésben kitűzött helyes metodológiai elvét, tudniillik, hogy körökben ábrázolja a filozófiai gondolatok fejlődését.

Nézzük meg a fenti elveket most már konkrét alkalmazásukban! Mindenekelőtt az tűnik ki, hogy a kezdeti filozófiák gondolatilag a legszegényesebbek és ugyanakkor a legelvontabbak is. Természetesen mi itt csak a görög filozófiáról beszélhetünk, mert a keleti filozófiát Hegel hely-

telenül teljesen mellékesen, tulajdonképpen mint nem teljes értékű filozófiát kezeli. A kezdeti filozófiák szegényességével és elvontságával kapcsolatosan Hegel felhívja a figyelmet arra, hogy ne keressünk többet ezekben a filozófiákban, mint amennyi bennük valóban megvan. Vagyis a történetiség elvét figyelembe véve, tartózkodjunk attól, hogy a mai filozófia elveit és gondolatait belemagyarázzuk a régebbi filozófia elveibe és gondolataiba.

Erre már csak azért is vigyázni kell, mert a régi filozófia elvei és gondolatai az akkori korhoz tartoztak és a mai filozófiai gondolatok a régi műveltség színvonalán még nem is jöhettek volna létre. Ismerünk olyan filozófiákat a fejlődés kezdetén, amelyek még nem ismerhették fel például a kezdet, az alapelv, vagy az ok fogalmait.

Ugyanakkor, és ezt konkrét elemzésen bizonyítja be, nem szabad azt hinni, hogy a filozófia mai kérdéseire a régi filozófiához való egyszerű visszatérés választ fog adni. Minden filozófia egy sajátos fejlődési fokozat különös filozófiája, és értelme, funkciója éppen ebben a különösségében van, tudniillik, hogy egy bizonyos kor szükségleteinek felel meg, csak azokat az érdekeket elégíti ki, amelyek saját korának megfelelnek. Azt talán felesleges hozzátenni, hogy Hegel itt nem a kor anyagi szükségleteire gondol.

Nagyon jelentős, hogy Hegel nem minden filozófiai gondolatról és rendszerről számol be, hanem csak azokról, amelyek lényeges, progresszív szerepet játszottak a filozófiai gondolat általános fejlődésének előmozdításában.

Nem tarthatjuk véletlennek, hogy Lenin, amikor Hegel előadásainak I. kötetéről konpektusokat készített, a legrészletesebben az eleai iskoláról és Herakleitosról emlékezett meg. Ugyanis a dialektikus Hegel itt nemcsak mesteri értékelést és ábrázolást készített ezekről a filozófusokról, hanem fontos megállapításokat tett a dialektikával kapcsolatban is.

Rámutat, hogy a dialektika valódi kezdeteit az eleaiaknál találhatjuk meg. Az eleai iskola dialektikája egy negatív dialektika, amely a dialektikus tételekkel ugyan polemizál, de éppen ezért kénytelen mélyebbre is ásni a dialektikus problémák feltárásában. Nagyon fontos, lényeges mozzanatként tárgyalja Hegel, hogy az eleaiaknál és ez iskolán belül is különösen Zenonnál egy *objektív* dialektikával állunk szemben. Három mozzanatot emel ki, Zenon apóriáival kapcsolatban: A mozgás és az ellentmondás objektív dialektikáját, és az immanens bizonyítás elvét. Az utóbbi az első kettő szubjektív vetülete.

Zenon azt hitte, hogy a mozgás objektív ellentmondásosságát cáfolja, ha azt mondja: hogy valami hazug, nem azzal kell bizonyítani, hogy az ellentéte igaz, hanem benne magában kell kimutatni hazug voltát. Hegel helyesen emeli ki az eleaiak filozófiájának leglényegesebb mozzanatait, és kitűnően mutatja be, milyen szerepük volt a görög filozófia fejlődésében és a filozófia fejlődésében általában.

Ugyanígyen jelentős a Herakleitosról szóló fejezet is. Hegel meglátja Herakleitosban az ókor legnagyobb dialektikus gondolkodóját, és szerinte saját elméleti rendszerének filozófiai ösét. „Itt földet látunk; nincs olyan tétele Herakleitosnak, amelyet ne vettem volna fel logikámba.” (1. m. 240. o.) Herakleitosnál a dialektika teljesen objektív jellegű. Az ő filozófiája már a szükségszerűségeken alapuló, a nem közvetítés nélküli dialektika. Csodálatosan előremutató a lét, a nemlét és a levés kategóriáinak vizsgálata az ókori gondolkodónál.

Bármilyen kitűnő és érdekes is a Herak-

leitosról szóló rész, mégis azt kell mondanunk, hogy a hegeli idealista rendszer hibái itt is megmutatkoznak. Hegel saját Logikájának kategóriáit véli felfedezni Herakleitosnál a lét és nemlét kategóriáinak elemzésében. Bár utal a két felfogás szintkülönbségére, de hogy miben áll ez konkrétan, azt nem mondja meg.

Ez a két kiragadott rész is mutatja Hegel munkájának nagy jelentőségét. Az Előadások a filozófia történetéről hasznos segítője lehet a magyar filozófia-történetírás fejlődésének, ha figyelembe vesszük, hogy a hegeli módszernek csak eredményeit és pozitív vonásait lehet ma már csak felhasználni.

Végül elismeréssel kell megemlékeznünk Szemere Samu kitűnő szövegghű, színes, eleven és szellemes fordítási munkájáról. A fordítás frissesége, tudományos színvonala megkönnyíti az igazán nem könnyű hegeli gondolatok és nyelvezet megértését és feldolgozását.

A kötethez Fogarasi Béla akadémikus írt értékes előszót. S. V.

## **Könyv a szocialista társadalom ellentmondásairól**

(V. P. Csertkov: Nem-antagonisztikus ellentmondások a szocializmusban. Moszkva 1957. 232 o.)

Mint folyóiratunk előző számában már beszámoltunk róla, a Szovjetunióban hosszabb idő óta széleskörű vita folyik a szocialista társadalomban levő ellentmondásokról, ezek jellegéről és a fejlődésben játszott szerepükről. V. P. Csertkov „Nem-antagonisztikus ellentmondások a szocializmusban” c. monográfiája e termékeny vita egyik fontos állomása.

Az ellentmondások és ezen belül a szocializmusban levő ellentmondások kérdése a marxista—leninista filozófia egyik legfontosabb problémája. Hiszen ha a szocialista társadalom fejlődésének forrását az újnak a régi elleni harca képezi, akkor ennek a forrásnak a megismerése szükségszerű feltétele annak, hogy a szocialista társadalom fejlődésének törvényeit tudatosan alkalmazhassuk. Csertkov könyve az első jelentősebb törekvés a szovjet filozófiai irodalomban, amely arra irányul, hogy komoly és alapos vizsgálatnak vessen alá a szocialista társadalom fejlődésének dialektikáját, elemezze az új régi elleni harcának specifikus sajátosságait a szocializmus viszonyai között.

A szerző azt a feladatot állította maga elé, hogy feltárja a nem-antagonisztikus ellentmondások természetét és ezzel együtt megvilágítsa a szocialista társadalom dialektikájának néhány kérdését. A könyv

jelentőségét és aktualitását növeli az, hogy az író a nem-antagonisztikus ellentmondások természetének feltárásán keresztül bebizonyítja a szocialista társadalom fölényét a kapitalizmussal szemben.

Csertkov három alapvető és fontos kérdést tárgyal a szocializmus viszonyaira alkalmazva, és ezek mindegyike a könyv egy-egy fejezetét alkotja: 1. Az ellentétek nem-antagonisztikus egysége; 2. Az ellentétek nem-antagonisztikus harca; 3. A nem-antagonisztikus ellentmondások megoldása.

Az első fejezetben, mintegy bevezetesképpen, a dialektika törvényei megnyilvánulásának konkrét történelmi jellegét vizsgálja és ahhoz a következtetéshez jut el, hogy a dialektika általános törvényei mindig konkrét történelmi formákban realizálódnak. A dialektika törvényeinek objektív jellegét vizsgálva, a szerző több olyan kérdést vet fel, a dialektika törvényeinek több olyan oldalára, sajátosságára mutat rá, amelyekkel eddig a filozófusok alig vagy egyáltalán nem foglalkoztak. Így rámutat, hogy a dialektika törvényei nemcsak azért a legáltalánosabb törvények, mert mindenhol, az anyagi világ összes jelenségeiben hatnak, hanem azért is, mert örökkévalók, de mindig meghatározott konkrét történelmi formákban jelen-

nek meg. A dialektika törvényei örökkévalók mint általános törvények, de konkrét megnyilvánulási formáikban mindig végesek.

Ha az anyag végtelen és kimeríthetetlen, mondja Csertkov, akkor a dialektika törvényeinek a megnyilvánulási formái is kimeríthetetlenek és a végtelenségig változatosak. Tehát nem állíthatjuk azt, hogy mi már teljesen ismerjük a dialektika törvényeit, mert minden új jelenségben újszerűen nyilvánulnak meg és ezért minden alkalommal újra és újra kell kezdeni a dialektika törvényeinek vizsgálatát. Eppen ezért van arra szükség, hogy alapos elemzésnek vessük alá a dialektika törvényeinek konkrét történelmi megnyilvánulási formáit a szocializmusban.

Nincs még kidolgozva az általános és a specifikus, rész-törvények egymáshoz való viszonya sem. Ha az általános csak megközelítőleg fogja át az egyest, mondja az író, akkor a dialektika törvényei nem képesek a jelenségek egész bonyolultságát feltárni, bár megnyilvánulnak bennük, nem képesek helyettesíteni azokat az ismereteket, amelyeket a specifikus, egyedi törvények adnak. Ezért a dialektika általános törvényeinek vizsgálata mellett tanulmányozni kell a specifikus törvényeket is, mert csak így tudjuk a jelenségeket egész bonyolultságukban megérteni.

A továbbiakban arról beszél, hogy a dialektika törvényei nem egyformán nyilvánulnak meg a természetben és a társadalomban. A társadalomban sokkal gyorsabb a fejlődés, itt a dialektika törvényeinek konkrét megjelenése, formái, sokkal gyorsabban változnak és ez a társadalom fejlődésével egyre gyorsul. Amikor a dialektika törvényeinek megjelenési formáit vizsgáljuk, ezt nem szabad elszakítani az anyagnak az egyszerűtől a bonyolultabb felé, az alacsonyabbnak a magasabbrendű felé való mozgásától, fejlődésétől. A dialektika törvényei specifikus formában jelennek meg a társadalomban és ezen belül az egyes társadalmi alakulatokban is. Itt is érvényes azonban az, hogy az általános törvények az egyes, specifikus törvényeken keresztül, ezekben jelennek, nyilvánulnak meg.

Rátérve az ellentmondások kérdésére, a szerző bírálja azt a nézetet, amely szerint az antagonista és nem-antagonista ellentmondások közti különbség abban áll, hogy az előbbiek mindig robbanás útján, az utóbbiak pedig békésen fokozatosan oldódnak meg. Az antagonista ellentmondások is kétféleképpen oldódhatnak meg, mondja Csertkov, egyes feltételek mellett robbanás formájában, más feltételek mellett békésen, fokozatosan.

A fejezet végén a könyv írója a régi és az új problémájával foglalkozik a szocializmus viszonyai között. Legtöbbször, amikor a régiről beszélnek a szocializmusban, ez alatt a kapitalizmus maradványait, csökevényeit értik. Ez helytelen. A szocializmusban a régít nemcsak a kapitalizmus maradványai képviselik. Magának a szocialista társadalomnak is megvannak a saját belső ellentmondásai, bár ezek különböznek minden eddigi társadalom ellentmondásaitól. A szocialista társadalomnak is van saját „régí”-je és „új”-a, vannak ellentmondásai és folyik a harc ezek között. A régi az, amelyik kiöregedett, elavult a szovjet valóságban, és az új az, amelyik előre, a kommunizmushoz visz. A kommunizmus győzelmével a burzsoá csökevények megszűnnek, de ez nem jelenti azt, hogy általában eltűnik minden régi. Akármilyen haladó is a szocializmus, nem képezi a társadalmi haladás tetejét, mert amíg létezik, a társadalom mindig haladni fog előre. Amíg pedig lesz haladás, addig lesz új és következőképpen régi is.

A második fejezetben a szerző az ellentétek egységének sajátosságait vizsgálja a szocializmus feltételei között. Ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy az ellentétek egységének kérdése hosszú időn keresztül el volt hanyagolva a marxista-leninista filozófiában. Pedig a jelenségek egyetemes összefüggése mindenekelőtt azt jelenti, hogy az ellentétek között meghatározott kapcsolat, egység van. Az ellentétek egysége mindig konkrét, történelmileg adott. Az ellentétek egysége nélkül nem volna lehetséges harcuk sem.

A továbbiakban V. P. Csertkov az új és régi sajátos viszonyait vizsgálja a szocializmusban. Itt az új és régi erői sajátosan oszlanak meg. A szocializmusban az újat nem egy valamilyen haladó osztály képviseli egy másik reakciós osztállyal szemben, hanem a társadalom összes osztályainak és társadalmi rétegeinek valamennyi haladó erői, és ez képezi a társadalom túlnyomó többségét. A régi hordozói a szocializmus viszonyai között nem képeznek valamennyire is egységes társadalmi csoportot: ezek az összes osztályok és rétegek elmaradott elemei.

A szocializmusban nemcsak az új és régi közötti vízváltató változik meg, hanem az ezek közötti kölcsönös kapcsolat is. A szocializmusra a nem-antagonisztikus ellentmondások jellemzők, amelyek olyan viszonyok között fejlődnek ki és oldódnak meg, amikor a társadalom összes osztályainak és rétegeinek a gyökeres érdekei köztök és egybeesnek. A szovjet társadalom társadalmi—gazdasági életének fő és fundamentális kérdéseiben nincsenek konfliktus-

sok a szovjet népet alkotó társadalmi csoportok, rétegek között. Az első eset a világtörténelemben, amikor az adott ország számára legfontosabb, az alapvető osztályok (munkásosztály—parasztág) között levő, ellentmondások nem osztályösszeütközéssel, hanem a köztük létrejött szövetség feltételei között oldódnak meg.

A szerző hangsúlyozza könyvében, hogy közép út az új és régi között a szocializmusban sincs. A nem-antagonisztikus ellentmondások sem kibékíthetők, ezek is harcban oldódnak meg. De a szocializmusban sajátos kapcsolat jön létre a társadalom erejének és fejlődésének forrásai között. A szovjet társadalom ereje a munkás—paraszt szövetségben, az erkölcsi—politikai egységben, a szovjet hazafiságban, a párt vezetőszerében stb. gyökerezik, fejlődésének forrása pedig az új régi elleni harcban van. Minél mélyebben és sikeresebben bontakozik ki ez a harc, annál jobban nő a szocialista társadalom belső ereje és szilárdsága. Ilyen kapcsolat a szocializmust megelőző történelemben a társadalom erejének és fejlődésének forrásai között soha nem volt.

A szocializmus viszonyai között új irányban változik meg a társadalom egysége. Míg az egység változása a kapitalista társadalomban végül is ennek likvidálásához vezet, addig a szocializmusban az egység a társadalom megerősödésének és tökéletesedésének irányában változik. Éppen ebben van az egység viszonylagosságának legfontosabb sajátossága a szocializmus feltételei között.

A harmadik fejezetben Csértkov az ellentétek harcának sajátságosságát vizsgálja a szocializmus feltételei között. A szocializmus nem ismeri az új régi elleni harcának olyan formáit, mint a sztrájk, fegyveres felkelés stb., amelyek jellemzők az antagonisztikus kapitalista társadalomra. Nem igaz azonban az, hogy a nem-antagonisztikus harc kevésbé jelentős és fontos, mint az antagonisztikus. Ellenkezőleg az új régi elleni harc sokkal mélyebb és szélesebb, tehát magasabbrendű a szocializmusban, mint az osztályok összeütközése a kapitalizmusban, mert a szocializmus magasabbrendű társadalmi formáció, mint a kapitalizmus, mert a szocializmusban nemcsak egyes osztályok, hanem a társadalom minden osztálya és rétege részt vesz az újért folytatott harcban.

A szocializmusban is megsemmisül, likvidálódik valami a harc folyamán, de míg a kapitalista társadalomban a harc végső eredményeként ennek alapjai, vagyis maga a társadalom likvidálódik, addig a szocializmusban azt semmisítik meg, ami

akadályozza a társadalom erősödését, növekedését, tökéletesítését. Itt a régi ellen harcban minden társadalmi réteg részt vesz, mégpedig a bírálat és önbírálat útján. A bírálat és önbírálat természetét illetően a tömegharc formája, és hat mind a termelés szférájában, mind a társadalmi—politikai életben. Ellentétben a kizsákmányoló társadalommal, ahol az uralkodó osztályok megszerezve a gazdasági és politikai hatalmat, konzervatív erőkké válnak, a szocialista társadalomban nincs olyan társadalmi csoport, amely érdekelt volna abban, hogy akadályozza az új győzelmét a régi felett, fékezze a társadalom fejlődését. Ez a szocialista társadalom specifikus sajátossága.

A szocializmus robbanások nélkül fejlődik. Fokozatosan halnak el a régi elemek és fokozatosan születik az új, vagyis a fejlődés jellegét és menetét a folytonosság, a megállásnélküliség jellemzi, azaz az új régi elleni harcának különös intenzitása. A fejezet végén a szerző az ellentétek harca abszolút voltának értelmezésével foglalkozik. Az az elképzelés, amely a harc abszolút voltát olyan jelenségnek tekinti, ami mindenhol megtalálható szemben az ellentétek egységével, primitív vulgarizáló magyarázata az ellentétek egységéről és harcáról szóló törvénynek, mondja Csértkov. A harc abszolút voltát nem szabad absztraktrakt módon, metafizikusan szembeállítani az ellentétek egységével. Ezenkívül az abszolút is konkrét történelmi, átmeneti, időleges ellentéteken keresztül létezik. Az ellentétek harca is mindig csak úgy létezik, mint konkrét történelmi harc. Az ellentétek harcának abszolút volta nemcsak abban van, hogy megtalálható minden társadalomban, hanem abban is, hogy csak az ellentétek harca vezet az ellentétek adott egységének megsemmisítéséhez, vagyis az egyik társadalmi formáció likvidálásához, a másik születéséhez.

A negyedik fejezetben V. P. Csértkov az ellentétek megoldásának a szocializmus feltételei közötti sajátosságait tárgyalja. Itt kifejti, hogy az ellentétek egysége és harc törvényének működésében két szakaszt különböztethetünk meg: 1. Az adott jelenség fejlődésének periódusa, amikor ennek ellentmondásai először megjelennek (ez a jelenség születésével egyidőben megy végbe), nőnek, megérnek és kiéleződnek; 2. Az a periódus, amikor a megért és végül kiéleződött ellentmondások megoldódnak.

Ezzel kapcsolatban a szerző bírálja azokat a nézeteket, amelyek szerint csak az ellentmondások legyőzése viszi előre a szocialista társadalom fejlődését, mint pl. Lukina, Tugarinov, Rozsin állítja és azo-

kat is, akik szerint kizárólag csak az ellentétek harca a fejlődés előbbre vivője és ebben ezek legyőzése nem játszik szerepet. Az író kifejti, hogy nem szabad metafizikusan elszakítani egymástól az ellentmondásokat és ezek megoldását. Ha dialektikusan vizsgáljuk a fejlődés folyamatát, akkor azt látjuk, hogy az ellentétek egysége és harca törvénye érvényesülésének egyik periódusában maguk az ellentétek viszik előre a fejlődést, a másik periódusban pedig ezek megoldása. Az adott jelenség fejlődésének kezdetén, amíg az adott jelenség ellentmondásai még nem éleződtek ki a végsőkéig, addig maguk az ellentmondások visznek előre, miután pedig teljesen kiéleződtek, akkor már ezek legyőzése. Addig azonban nem lehet az adott ellentmondást legyőzni, megoldani, amíg a régi forma, az adott ellentmondás előre viszi a társadalom fejlődését. A szerző megmutatja, hogy az ellentmondások fejlődésének magasabb foka az ellentmondások megoldása, mert itt nyilvánul meg legteljesebben ezek specifikuma. Az ellentmondás megoldása az adott jelenség egész megelőző fejlődésének eredménye. Az ellentmondások megoldása azért a legfontosabb momentum, mert éppen ekkor jelenik meg legteljesebben, legmélyebben és legszemléltetőbben az adott jelenség saját-szerűsége, a reá jellemző ellentétek harcának sajátzerű specifikus jellege.

A társadalmi életben az ellentmondások soha sem oldódnak meg idejében, teljes összhangban az objektív folyamatok érettségével, mondja Csertkov, mivel ez feltételezné a társadalmi élet folyamatainak abszolút pontos, úgy mondván, azonnali tükröződését alkotóinak, az embereknek a tudatában. Ez azonban a tudatnak a léttől való elmaradása miatt az életben nem szokott megtörténni.

Felveti a szerző a mérték problémáját is és kifejti, hogy a társadalomban a mérték különösen viszonylagos. A mennyiségi felhalmozódás határai társadalomban nagyon mozgékonyak, feltételesek, ezért a mennyiség minőségbe való átmenetének időbenisége gyakorlatilag lehetetlen. Ez a szubjektív faktor jelentőségével magyarázható. Bár az ellentmondások megoldásának objektív feltételei már megértek, létrejöttek, a szubjektív tényező évtizedeken keresztül akadályozhatja az ellentmondások megoldását, mint ahogy ezt a mai nyugati tőkés országok is bizonyítják.

Az ellentmondások megoldásának kérdésében a szocialista társadalom gyökereiben különbözik az összes megelőző társadalmaktól. Ez az első társadalom a történelemben, amelyben lehetséges tudatosan kiválasztani az ellentmondás megoldását

pillanatát az objektív folyamatok érettségének megfelelően. Az időben való megoldás azonban általában csak a társadalom alapvető (termelő) folyamataira vonatkozik. A szocialista társadalom egyéb területein, mint ahogy ezt a Szovjetunió életének fejlődése bizonyítja, itt is lehetséges elmaradás. Az új, amit a szocializmus hoz a társadalmi fejlődés ellentmondásainak megoldásában, abban áll, hogy a szocialista társadalom életének alapvető és döntő folyamataiban mindenekelőtt a termelőerők és termelési viszonyok kölcsönös viszonyában sikerül kiküszöbölni a régit, megoldani az ellentmondást idejében, mielőtt még a köztük levő ellentmondás konfliktussá vált volna. Az ellentmondások időbeni megoldásának objektív feltételei a szocializmusban a következők: 1. A kizsákmányoló osztályok hiánya, vagyis, hogy a régit itt nem meghatározott társadalmi osztály vagy osztályok, hanem az összes társadalmi csoportoknak csak egyes elemei képviselik. 2. Az új régi elleni harcának új magasabbrendű formája jött létre a bíráló és önbírálat formájában.

Az utolsó, „Befejezés helyett” c. fejezetben az új legyőzhetetlenségének a szocializmus feltételei közötti specifikus sajátosságait elemzi a könyv írója. Bevezetőül megállapítja, hogy a legyőzhetetlenség magának az újnak a természetéből fakad. Ez általános törvény, jellemző minden jelenségre, amely az alacsonyabbtól a magasabbrendű felé fejlődik.

A szocializmusban az új legyőzhetetlenségének az a legfőbb sajátossága, hogy itt minden társadalmi osztály és réteg részt vesz az új régi ellen folytatott harcban. A másik fontos sajátosság abban áll, hogy a szocializmus viszonyai között a régi felváltása az új által nem egyesek haladása mások rovására, nem a kisebbség haladása a többség kárára, mint ahogy ez minden kizsákmányoló osztálytársadalomban volt, hanem az ország egész lakosságának együttes előrehaladása. Tehát az új régi feletti győzelme a szocializmusban nem egyoldalú és nem korlátozott.

Ez V. P. Csertkov monográfiájának rövid tartalma. Természetesen ismertetésünk nem terjed ki a könyv minden részletére, csak a legfontosabb elvi tételeit igyekeztünk itt kiemelni és vázlatosan ismertetni.

Mint az elmondottakból kiderül, a szerző nagyon fontos és aktuális kérdéseket tárgyal könyvében, olyanokat amelyeknek nemcsak az elmélet számára van komoly jelentőségük, hanem közvetlen kapcsolatban vannak a szocialista építés gyakorlatával is. Mindez emeli V. P. Csertkov monográfiájának jelentőségét.

Vannak azonban a könyvnek hiányosságai is. Az egyik leglényegesebb hiányosság az, hogy bár célja a szocialista társadalom ellentmondásainak a vizsgálata, a könyvből hiányzik a szovjet szocialista társadalom ellentmondásainak konkrét elemzése. Így pl. a termelőerők és termelési viszonyok közötti ellentmondást csak példaként említi, de nem elemzi. A termelés és szükséglet közötti ellentmondásról szó sem esik. Nem analizálja a tulajdon össznépi és kollektív formái közötti, a fizikai és szellemi munka közötti, az alap és felépítmény közötti ellentmondásokat sem. Nem veti fel a szocialista társadalom alapvető ellentmondásának problémáját sem, pedig a „Voproszi Filozofii” c. folyóirat hasábjain évek óta széleskörű vita folyik e kérdéssel kapcsolatban is. Mindez

ahhoz vezet, hogy a szocialista társadalom ellentmondásai sajátosságainak az elemzése eléggé elvonatá, az élettől bizonyos fókig elszakítottá válik.

Bár ezek és a könyvben található más kisebb hiányosságok csökkentik a könyv értékét, V. P. Csertkov munkáját úgy kell tekinteni, mint pozitív jelenséget a szovjet filozófiai irodalomban. V. P. Csertkov könyvében egy sor érdekes, gondolatébresztő vitákat kiváltó gondolat és tétel van, amely arra készíti az olvasókat és elsősorban a filozófusokat, hogy tanulmányozzák, elemezzék a szocialista társadalom ellentmondásait, hogy szélesen alkalmazzák a dialektika tételeit a történelmi materializmus problémáinak tanulmányozásánál.

Kárpáti Sándor

## H. Wallon: A gyermek lelki fejlődése

(Gondolat Kiadó, 1958. 170 o.)

Hasznos és helyes lépés volt a kiadótól, hogy Henri Wallonnak, a haladó nyugat-európai gyermeklélektani iskola megteremtőjének könyvét a magyar olvasó számára hozzáférhetővé tette. H. Wallon e művében a modern gyermeklélektan fontos elvi kérdéseit foglalja össze. Munkájában a dialektika alapvető törvényeinek érvényesülését mutatja be a gyermeklélektan területén, a váltakozó ütemet, a rendszerek ellentmondását, az ugrást. A könyv olvashatóságát bizonyos fókig nehezíti az, hogy a francia pszichológia terminológiai kissé szokatlanok a magyar olvasónak. De ennek megismerése után a mű érdekes olvasmánnyá válik. Természetesen sok tisztázandó, vagy éppen vitatható problémát találunk benne, ami azonban a mű értékéből semmit sem von le. Wallon az egyes kérdések kifejtésében a történelmi és a logikai egységének elvét alkalmazza oly módon, hogy következtetései az adott kérdés eddigi irodalmával való vitában kristályosodnak ki.

„A gyermek lelki fejlődése” c. munkáját a szerző három nagy részre osztotta:

I. A gyermekkor és vizsgálata.

II. A gyermek tevékenysége és értelmi fejlődése.

III. A funkcionális szintek.

Munkája első részében Wallon kifejti, hogy a gyermeket nem lehet „kicsinyített felnőttként” kezelni, hanem magából a gyermekből kell kiindulni. Rögzíti azt a fontos dialektikus alapelvet, ami át-meg-átszövi az egész vizsgált valóságot, nevezetesen az ellentmondás elvét. Kifejti, hogy minden kibontakozás, a gyermek lelki fej-

lődése is ellentmondásokkal terhes. A gyermek fejlődését a különbözteti meg a különböző állatfajok keletkezésétől és fejlődésétől, hogy e folyamatot biológiai és társadalmi eredetű tényezők összetűzése és egymást kölcsönösen meghatározása alkotja. Az egyes fejlődési fokokon szilárd egyensúly jön létre a lehetőségek és a feltételek között, mely egyensúlyi állapotban mintegy megérnek bizonyos szervi eredetű változások.

A szerző részletesen kifejti, hogy a változás szerkezeti összetevőit nehéz elhatárolni, mert az egyén életében csak a megnyilvánulások rendjét vizsgálhatjuk közvetlenül, az ún. fenotípust, míg a változás további összetevőire, a genotípusra (az egyén csírájára) és a lehetséges változások övezetére, mely a kettő között húzódik, csak következtetni lehet.

Wallon kifejti, hogy a gyermek lelki fejlődésében külső és belső tényezők kölcsönösen határozzák meg egymást. Nem fogadható el szerinte az a magyarázat, ami egyébként önként kínálkozik, hogy a közvetlenül megragadható tényeket egymás után következő, belső okozati összefüggésnek tekintjük.

Wallon szerint nem lehet az érzet folyamatát mozgásos sémával helyettesíteni, úgy, ahogy nem lehet a fejlődési eredményeket sem egyedül a megfelelő szervek éréseinek tulajdonítani. Itt merül fel a funkcionális érték és a funkció-gyakorlás problémája, s mint a szerző azt kimutatja, adott esetben az egyik, más esetben a másik bír nagyobb jelentőséggel.

Ezen a dialektikus alapon veti fel a

szerző munkájának második részében a gyermek tevékenységével és értelmi fejlődésével kapcsolatos problémákat.

Kifejti, hogy az egyes fejlődési fokokat eredményező átalakulásokat a cselekvés és a cselekvés eredménye közötti jelenség köre szabályozza. Az újabb kori pszichológiában éppen ennek a cselekvési eredménynek tulajdonítanak nagy jelentőséget, bár ennek lélektani mechanizmusa vitatott kérdés. A szerző a cselekvési eredményekről a következő csoportosításban ír:

- kezdetleges, legszubbjektívebb élmények (belső jellegű)
- az eredmény egybeolvad ugyan a mozgulattal, de már külső eredetű
- az eredmény két különböző cselekvést olvaszt egybe
- a cselekvés és az eredmény nem alapszik közös funkcionális vázon, hanem egységük a közöttük kapcsolatot kereső tevékenységtől függ.

Ezután a szerző vizsgálat alá veszi azt a törvényt, amely abban érvényesül, hogy a gyermek fejlődésének minden fokán végzi funkcionális és tárgyi összeegyeztetési munkáját, az ún. effektus-törvényt.

A gyermek életében a funkcionális fejlődési fokokat mintegy robbanásszerűen meginduló tevékenység jelzi, s ez fejeződik ki a gyermek játékában. Wallon hosszasan bizonyítja, hogy a gyermeki játék a cselekvés fejlődéstörténetében és dinamizmusában jelentős helyet foglal. Utal itt arra, hogy különféle elméletek nem kielégítő választ adtak a játék lényegére. Ő maga a játékot egy ellentét eredményének fogja fel: a felszabadított cselekvés ellentétes azokkal a tevékenységekkel, amelyekbe normális esetben integrálódott. Ennek az ellentétnek a leküzdése az, ami a folyamat minden szakaszában mint játék nyilvánul meg.

Wallon vizsgálja a cselekvési módot és a cselekvés színvonalát szabályozó tényezőket. Ez ismét a fejlődés alapjait magyarázza, s mintegy gyakorlati érvényesülése a fejlődés ellentmondásos jellegéről szóló dialektikus alapelvnek. A szerző kifejti ugyanis, hogy az elemi cselekvést általában egyedül az adott körülmények szabályozzák. A reakció, és a reakció létrehozó feltételek csak önkényesen különíthetők el. De minél bonyolultabb a szervezet felépítése, ez annál inkább differenciálódik. A cselekvés célja fokozatosan függetlenedik az adott helyzettől. Azok a cselekvési motívumok, amelyek társadalmi stb. eszmékből indultak ki, konfliktusokba kerülhetnek a pillanatnyi tárgyi helyzettel — s így válnak e cselekvést szabályozó mozzanatok belsőkké —, így válik a funkcionális kivitelező szint egyre bonyolultabbá.

E tény fiziológiai alapját vizsgálva a szerző Pavlovra hivatkozik, ti. arra, hogy a gátlás a cselekvés céljának megfelelő mozgulatok kiválasztására is vonatkozhat.

Érdekes Wallon fejtegetése a fejlődés váltakozó üteméről is. Ezen a szerző nem fejlődési zavarokat, kilengéseket ért (ti., hogy a gyermek egy már elért fejlődési szintről visszacsúszik, ha bonyolultabb feltételek között bonyolultabb struktúrájú cselekvést kell végrehajtania), hanem olyan változásokat, amelyeknek funkcionális jelentőségük van a fejlődésben.

A gyermek lelki fejlődésében a centripetális szakasz váltakozik a centrifugálisal. Az első szakaszban a fejlődő személy gyarapodik, a másodikban a személy környezeti kapcsolatai. Az elsőben a külső funkcionális feldolgozásán van a hangsúly, a másodikban a tárgyi világhoz való alkalmazkodás kerül előtérbe.

A váltakozó ütem külön-külön mind-egyik fázison belül is megtalálható — egy és ugyanaz a funkció más funkciókhoz viszonyítva hol a belső kimunkálásnak, hol pedig a kifelé irányuló reakciók kidolgozásának eszköze.

Wallon kimutatja, hogy a fejlődés e kétütemű menete megtalálható az összes lelki jelenségben, s annak minden szintjén, a gondolkodási műveletek kezdetén, az értelmes tanulásban, az ember magatartását szabályozó gyakorlati és társas viselkedésformák kidolgozásában, s ezek irányulásában és sorrendjében.

A szerző jelzi, hogy e két funkció egyensúlya tág határok között mozoghat, de a kölcsönhatás mértékéről és módjáról egyelőre még semmit sem tudunk.

Érdekes a személyiség fejlődése váltakozó ütemének bemutatása, mely jelenség, amint azt a szerző jelzi, több pszichológiai elméletben, pl. Freudnál is megtalálható. A gyermek kapcsolata a személyekkel és a tárgyakkal ilyen kétfázisú folyamatban éri el a tudatos cselekvés alapjának a szintjét. Az érzékelés első pillanatában a két fázis még egybeolvad, de a születés pillanatában azonnal kezdetet vesz bizonyos szaggatottság, a szükségletek kielégítésének vágya. Itt a kielégülés és a hiányérzet két fázisa váltakozik. E két fázist olyan mozzanat köti össze, amely egyben lehetővé teszi az egyik fázisból a másikba való átmenetet, s ez a mozzanat gyakran egészen más természetű, mint a folyamat eredménye. (Pl. a csecsemőt etető felnőtt szerepe.)

Az újszülött kezdetben nem tudja elkülöníteni magát a környezet tagjaitól, csak a kellemes és a kellemetlen situációktól. Ennek differenciálását különböző játékok jelzik, s e differenciálás a külvilághoz

való alkalmazkodás új kombinációit vezeti be.

A gondolkodás fejlődésére is a váltakozó ütem a jellemző. A gondolkodás a szinkretikus fokról indul, innen halad az összefüggések differenciálása, a dolgok magyarázása felé. A két szint között minden közbeeső szakaszban megtaláljuk a kettősséget; ez mutatkozik meg a gyermek gondolatfűzésében és a valóságra vonatkozó magyarázatában megnyilvánuló belső ellentmondásaiban is.

A fogalomalkotás szintjén ugyanez a kettősség a fogalom tartalmának és terjedelmének ellentétében jelentkezik. Wallon kimutatja, hogy sokkal átfogóbb rendszerekre, pl. az életkorokra is e váltakozó ütem a jellemző. Az egyik fázis az új anyag felszívásának és a belső építésnek az üteme, amelyekben új igények keletkeznek, új készségek bontakoznak ki. A másik ütemben a gyermek már ennek alapján új síkon alakítja ki kapcsolatát a külvilággal.

Azt láttuk tehát általában, hogy a váltakozás, akár elkülönítve, akár nagyobb egységbe integráltnak vizsgáljuk is, mindenképpen új szintet hoz létre, amely megint kiindulópontjává válik egy újabb, ugyancsak kétfázisú ciklusnak.

Munkája harmadik részét Wallon annak szenteli, hogy a fejlődési jelenségeket az egyes funkcionális rendszerekben egymástól elkülönítve tárgyalja. Természetesen ez némiképpen megmerevíti a szerző egész dialektikus rendszerét, hiszen minden felosztás, rendszerezés merevít is, s különösen nehéz ez a fejlődés legelső szakaszában, amikor a funkcionális területek alig választhatók el egymástól. A szerző szerint mégis szükséges ez a szétválasztás. Vannak ugyanis olyan funkcionális területek, amelyek viszonylag későn bontakoznak ki, pl. a megismerés, más rendszerek viszont megjelennek már közvetlenül a születés után, s a fejlődés során hol az egyik, hol a másik kerül túlsúlyba. Hogy ezeket fel tudjuk ismerni, nem elegendő az egyidejűleg megfigyelt jegeket pusztán felsorolni, hanem tisztán kell látnunk az egyes funkciókra jellemző sajátos megnyilvánulási módokat is.

Ezen az alapon vizsgálja Wallon külön fejezetekben az érzelmi élet, a mozgás és a megismerés három nagy területének fejlődési jelenségeit, s végül összefoglalja e három nagy területet a személyiség vizsgálatában.

A megismerés fejlődését vizsgálva a szerző röviden bemutatja azoknak a kísérleteknek az irodalmát, amelyek azt bizonyítják, hogy a beszéd kezdete a gyakorlati készségek ugrásszerű fejlődésével egy-

idejű. A beszéd teszi ismertté tárgynak és cselekvésnek azt a bonthatatlan egységet, amely a közvetlen tapasztalás lényege. A beszéd a jelen nem levőt beiktatja a jelenlévőbe. „Élményeink világára a jelek sajátos rendszerének világát építi”, s e jelrendszerrel műveleteket old meg. A tárgynak jellel való helyettesítése konfliktusokhoz vezet, arra kényszeríti a gyermeket, hogy a gyakorlatban megoldjon olyan problémákat, amelyek az elvont gondolkodás szintjén jóval később jelennek meg. A gondolkodás és a beszéd fejlődésében levő kölcsönhatást az bizonyítja legjobban, hogy a beszéd kóros leépülése esetén a gondolkodás visszaesik.

A gyermek gondolkodási tevékenységének első szakaszát a cselekvés, a mozgás mechanizmusának elsőbbsége jellemzi. Mozgás vagy beszéd nélkül a gondolatnak nincs ereje elhatárolódásra vagy fennmaradásra. A gondolkodás differenciálatlan és szaggatott. A gyermeki gondolkodás szinkretikus. A gyermek első mondatai sürítették és több jelentésük is van, ezt a körülmények határozzák meg. A gondolatok szóban való kifejezése gyakran félre is vezeti a gyermeket, mert a szavak a tapasztalás helyébe lépnek.

Az egész és a rész majdnem teljesen egybefolyik a gyermeki gondolkodásban. A gyermek globálisan észleli a dolgokat, de gyakran azt tapasztaljuk, hogy figyelmét a részlet köti le. Azonban a gyermek a részletet nem mint az egész részét vizsgálja, hanem mint egységeket, amelyeket csupán a felsorolás köt össze. Az egyedi és az általános problémája merül itt fel, melyről a szerző úgy vélekedik, hogy egyidejűek, kiegészítik egymást, s mindkettőt megelőző a szinkretikus gondolkodás egy mozzanata.

Vizsgálja ezután a szerző az azonosság és a megkülönböztetés műveletének szereplését a gyermeki gondolkodásban, s kimutatja, hogy kezdetben ez a művelet azért okoz nehézséget a gyermeknél, mert nem ismeri a minőség kategóriáját. Természetesen az összehasonlítás és a megkülönböztetés nem merítik ki a gyermeki gondolkodás sajátosságait. A gyermek gondolkodásában kifejeződik a szubjektív szükséglet és az objektív cselekvés szükség-szerűsége, nevezetesen az okság fogalmában, ami a gyermeknél fokozatosan alakul ki. A tartalmak első kapcsolatát a gyermeki gondolkodásban a Stern által megfogalmazott transzdukciónak jellemzi. Ez már nem tartalmaz egyszerű egymásutánja, hanem kölcsönös kapcsolatot, egymásba való átmenetet. Mivel a cselekvés e korban még nincs különválasztva a tárgytól, amire vonatkozik, a transzduktív gondolkodás köny-



nyen összevonja a valóságban különálló dolgokat is.

A gyermek az oksággal a környezetéhez való kapcsolatában találkozik. Ez természetesen a kategorális gondolkodás fejlődéséhez kapcsolódik. Az okság legkezdetlegesebb formáiban kategóriák szerinti megkülönböztetés alig van. Ilyen kezdetleges formák: a voluntarizmus, a mágia, az azonosság megállapítására vonatkozó okság (X azért X, mert X.) stb.

Az okság magasabb szinten álló formája a gondolkodásban annak a megállapítása, hogy a rész az egésznek, a tulajdonság a tárgynak, a véletlen a történesnek az oka. Ezt követi az artificializmus szintje; a gyermek átvísi az emberi cselekvés módozatait a természeti jelenségek magyarázatára. Végül kialakul a mechanikus okság tudatossága. A fejlődés további iránya természetesen a törvény kialakulása felé vezet, melynek utolsó üteme kitolódik az ifjúkorra.

Munkája utolsó részében Wallon a gyermek személyiségét vizsgálja, a szemé-

lyiség fejlődésének szakaszait, a fejlődési jelenségeket, a három nagy terület, az érzelem, a cselekvés és a megismerés megnyilvánulásait a gyermekkor egyes szakaszaiban.

Műve zárószóiraiban Wallon újra összefoglalja azokat a dialektikus alapelveket, amelyek egész munkásságát át- meg át- szövik:

„A gyermek lelki életének fejlődése, a meghatározó tényezők és a funkciók sokrétűségében, s a szakaszokat elhatároló válságok sokféleségében és ellentmondásosságában is egységes monetet mutat, és éppen úgy egységet alkotnak az egyes szakaszok is. A természet ellen vétenénk, ha a gyermek egyes vonásait egymástól elszigetelten vizsgálnánk. Életének minden korszaka bonthatatlan egész fejlődő lénye, az egymást követő életkori szakaszokon át. Az ellentétek és az ellentmondások csak elősegítik, hogy mint egész fejlődjék és új vonásokkal gyarapodjék.” (167. o.)

S. Molnár Edit

## A logika kérdései

(Leningrádi Egyetem kiadója 1957.)

„A logika kérdései” című cikkgyűjtemény 1957-ben jelent meg a Leningrádi Egyetem kiadásában. A 13 cikket (közte két recenziót) tartalmazó gyűjtemény elsősorban a filozófiai fakultás oktatói, aspiránsai és hallgatói számára készült, de igényt tarthat ennél sokkal szélesebb olvasókörökre is. A cikkeken nem egyöntetű az állásfoglalás a különböző logikai kérdésekben, sőt több egymásnak ellentmondó felfogással találkozhatunk, de közös jellemvonásuk — és ez az, ami a logikai vitában előre tett lépés utal —, hogy ma már nem a formális logika vagy a dialektikus logika pusztá elismerése körül folyik a vita. A két tudományág önálló létjogosultságát egyetlen szerző sem vonja kétségbe, a vita erről a területről átvonult a részkérdéseknek ezen egységes nézőpont alapján lehetséges különböző megoldási módozatai körüli vitára. Ma már nyílt nihilista állásfoglalás a formális logikával szemben nem tapasztalható, és ugyanígy nem vonja kétségbe senki a dialektikus logika kidolgozásának szükségességét sem. De léteznek még olyan művek, ahol ez az elismerés csak szavakban való deklaráció marad és szerzőik lényegében megmaradnak régi, hibás álláspontjukon. A cikke nagy része az ilyen burkolt kísérletek ellen íródott.

A tanulmánykötetet a dialektikus és formális logikának a megismerésben betöltött szerepéről szóló cikk nyitja meg (szerzője V. I. Zotov és A. M. Plotnyikov). A két logikának a megismerésben betöltött szerepét — írják — csak úgy lehet vizsgálat tárgyává tenni, ha külön választjuk a két tudomány tárgyának és módszerének kérdését. A dialektikus logika tartalma három fő momentumot ölel fel. Először a valóság tükrözésének formáit az emberi gondolkodásban (fogalmak, törvények, kategóriák). Másodszor ezeknek a formáknak a megismerés folyamatában létrejövő kapcsolatát, szubordinációját. És harmadszor a megismerés forrásához, a valósághoz való viszonyát ezeknek a megismerési formáknak.

Kár, hogy a formális logika tartalmáról a szerzők nem adnak hasonló összefoglaló képet. Véleményük szerint, míg a dialektikus logika a gondolkodásnak azokkal a törvényeivel foglalkozik, amelyek egyúttal az egész anyagi világ közös fejlődéstörvényei is, a formális logika tárgya csak a gondolkodástörvények bizonyos vonatkozásban való vizsgálata, azaz a logikai folyamatban szereplő gondolkodásformák struktúrájának és koordinációjának vizsgálata. A formális logika mint minden más tudomány, szintén a dialektikus materia-

lizmus általános metodológiájából kell, hogy kiinduljon, de emellett — hasonlóan a többi konkrét tudományokhoz — sajátos módszerrel is rendelkezik, amely módszer az ismert négy logikai alaptörvényben fejeződik ki. Ezeknek a törvényeknek az alkalmazása nem adja a természet megismerésének módszerét. Csak akkor korlátozott érvényűek, ha ismeretelméleti vonatkozásban is alkalmazni kívánják őket.

A cikk a témához viszonyítva igen rövid terjedelmű, ezért több kérdés kifejtése vázlatos marad és kétértelműsége ad lehetőséget.

V. C. Bacsmanov cikke az utóbbi időben szintén sokat vitatott kérdést vet fel: „Filozófiai tudomány-e a formális logika?”

A filozófia történetében a marxizmus megjelenéséig ez a kérdés nem merült fel, de magától értetődően a filozófusok és a logikusok igenlő választ adtak rá. A marxizmus klasszikusai szintén filozófiai tudományak tartották a formális logikát. A Szovjetunióban a majdnem 25 éven keresztül meglevő marxista nézetek hatására széles körben elterjedt egy olyan felfogás, amely a formális logikát burzsoá áltudománynak, az osztályellenség fegyverének tartotta, és mint ilyen, kizárta a marxista filozófia területéről. Ezt bírálva 1946-ban párhathatározat született, amely a formális logika oktatásának szükségességéről szólt. A párhathatározat nyomán kialakult vita egyik eredményeként a logikai formák és törvények általános emberi jellege ma már nem vitatott kérdés. Ugyanakkor egyes logikusok ebből olyan következtetést vontak le, hogy a formális logika, amely a gondolkodás általánosan emberi törvényszerűségeivel foglalkozik, nem tartozik bele a pártos, osztályjellegű marxista filozófiába. A szerző ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy nem lehet a tudományokat két olyan egymást kizáró csoportra osztani, ahol az egyik csoportba olyan tudományok tartoznak, amelyeknek egész tartalmuk osztály- és pártjellegű, míg a másikba olyanok, amelyek nem rendelkeznek semmilyen osztály- és pártjellegű elemmel. Éppen ezért a formális logikát nem lehet kirekeszteni a marxista filozófiából, mint ahogy a statisztikát sem zárja ki senki a közgazdasági tudományokból azért, mert sokkal kisebb mértékben tartalmaz párt- és osztályelemeket, mint pl. a politikai gazdaságtan.

E kérdés tárgyalásánál véleményünk szerint finomabb elemzést nyújtott volna a szerző, ha megkülönbözteti az egyes tudományok tartalmának (tehát jelen esetben) magának a gondolkodásban meglevő törvényeknek) osztályjellege kérdését, az

ezt tárgyaló tudomány (formális logika) osztályjellegének kérdéséről. A formális logika által tanulmányozott gondolkodástörvények általános emberi volta ugyanis még nem közvetlen bizonyítéka annak, hogy a formális logika mint tudomány nem osztály-, nem pártjellegű.

Nem egységes az argumentációja azoknak sem — írja Bacsmanov —, akik a formális logikát filozófiai tudománynak tartják. Így pl. K. Sz. Bakradze szerint a formális logika azért része a filozófiának, mert a megismerés folyamatának egy részével, az absztrakt gondolkodás szakaszával foglalkozik. Egyet kell értenünk Bacsmanovval, hogy ez az érvelés nem helyes. Ezen az alapon a fizioológiát, a pszichológiát stb., amelyek szintén a megismerési folyamat egy részével foglalkoznak, filozófiai tudománynak kellene tartani. Az egész- és részkategóriák nem alkalmasak a marxista filozófia egyes alkotó részei viszonyának kifejezésére. Nem egész és rész viszonya áll fenn pl. a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus között sem. Bakradze állításából az következne ugyanis, hogy a történelmi materializmust a dialektikus materializmus egy „részének” tekintsük, vagy zárjuk ki a marxista filozófiából.

A formális logika a megismerés általános módszeréről szóló tudomány és ezért filozófiai tudomány. A tiszta logikai operációkkal való megismerés módszerének alkalmazása nélkül nem létezhet egyetlen tudomány sem. Ugyanakkor a formális logika más értelemben nyújtja a megismerés módszerét, mint a dialektika. A formális logika ellentétben a dialektikával és a metafizikával, nem veti fel azt a kérdést, hogy milyen a világ, és ennek megfelelően hogyan kell a világ jelenségeit tanulmányozni. Így ebben az értelemben nem is világnézet, egyaránt kiszolgálhatja a dialektikát és a metafizikát is.

A formális logika — fejezi be cikkét Bacsmanov — a gondolatok belső kapcsolatának tudománya, egy korlátozott terület, a gondolatokkal való tiszta logikai operációkkal elérhető tudásnak a módszerét nyújtja. Nem a megismerés egy korlátozott módszere, hanem a megismerés egy korlátozott területének — egy bizonyos vonatkozásának — módszere.

Ugyancsak szorosan a formális logika és a dialektikus logika körüli vitához kapcsolódik I. Ja. Csupahin cikke: „A fogalmak meghatározásának formális logikai és dialektikai követelményei.” Csupahin bírálja azokat a szerzőket, akik szembeállítják a meghatározás formális logikai követelményeit — ezeket nem teljes, nem tökéletes, a megismerés csak bizonyos fokon

alkalmazható követelményeknek nevezve — a dialektika teljességet tartalmazó követelményeivel. A formális logika és a dialektika követelményei a meghatározással szemben más-más síkban fekvő követelmények, amelyeknek csakis együttes teljesítése biztosít igaz eredményt. A formális logika követelményei már kész, a tárgyak lényegét kifejező fogalmak meglétét tételezi fel. Arra ad útmutatást, hogyan kell a tárgy meghatározását kifejező ítéletben összekapcsolni a tárgy lényeges tulajdonságait kifejező fogalmakat, amely fogalmak együttese megkülönbözteti a tárgyat az adott nembe tartozó minden más tárgytól. A dialektika követelményei általános vezérelvet adnak a tárgyak tanulmányozásához. Arra tanítanak, milyen módon kell tanulmányoznunk bármely tárgyat, hogy annak lényegét feltárhassuk.

Hasonló elvi kiindulópont tükröződik A. V. Drozdov „Formális logika és dialektikus ítélet” c. cikkében. „A formális logika tételei — írja —, érvényesek a megismerés bármely területén és valamennyi fokán, akár egyszerű, akár bonyolult jelenséget, viszonyt stb. tanulmányozunk, és ebben az értelemben ezek a tételek általános jellegűek.” (77. o.) A formális logika az ítéleteket formájuk, struktúrájuk, általános (formális) tartalmuk szempontjából osztályozza és nem foglalkozik — tudásunk fejlődése vonatkozásában — konkrét tartalmukkal. Ezért az ítéletek engelsi osztályozása és a formális logikai osztályozás nem mond ellent egymásnak, nem szembeállítható.

A tanulmány elsősorban M. N. Alekszejev és V. I. Cserkeszov felfogásával vitatkozik. (Lásd: M. N. Alekszejev: Az ítéletek dialektikus természetéről. Voproszi Filozofii. 1956. 2. sz. V. I. Cserkaszov: A fogalomelmélet néhány kérdése a dialektikus logikában. V. F. 1956. 2. sz.) Cserkeszov ugyan szavakban elismeri, hogy a formális logikai törvények, elvek „önmagukban nem metafizikusak”. De ez csak üres kijelentés marad nála, mivel gondolatainak lényege a formális logika és a metafizika összekeverésén, sőt azonosításán alapul. Ezek a zavaros gondolatok jutnak kifejezésre azokban a kísérletekben is, amelyek különleges „dialektikus fogalmakat”, „dialektikus ítéleteket” stb. akarnak „feltárni”.

Drozdov véleményét a következőkben foglalja össze:

1. az ítéleteknek „elemi” és „dialektikus” ítéletekre való felosztása szubjektív, mesterkelt és ezért tudománytalan.

2. A formális logika törvényei szerint felépített ítéletek egyaránt jól tükrözhetik

az elemi tényeket és a bonyolult dialektikus folyamatokat is. A valóság és a gondolkodás dialektikáját nem *külön* a formális logikai ítélet-típustól eltérő dialektikus típusú ítéletekben fejezzük ki.

3. A dialektikus logika kidolgozásának nem abból kell állnia, hogy kimutassa a formális logika „elemi” voltát, hanem hogy feltárja az emberi gondolkodás dialektikus tartalmát, rámutasson a dialektikus és a metafizikus gondolkodásmód közötti különbségre.

Bár helyesnek tartjuk azt az általános elvet, hogy valamely tanulmányt annak alapján kell megítélnünk, amit tartalmaz, nem pedig ami „kimarad” belőle, mégis meg kell jegyeznünk, hiányoljuk, hogy a minden ítéletben benne rejlő dialektikus természet és a formális logika viszonyával keveset foglalkozik a szerző. Ha részletesebben elemezné ezt a kérdést, úgy gondoljuk, még meggyőzőbb lenne — e kötet véleményünk szerint egyik legértékesebb tanulmányának — az az állítása, hogy nincsenek külön formális logikai és dialektikus ítéletek. Minden, a valóságot igaz módon tükröző ítélet egyaránt eleget kell, hogy tegyen a formális logika követelményeinek is, és ugyanakkor tartalmát és struktúráját tekintve dialektikus is.

A fogalomképzés folyamatának egy fontos kérdéséhez szól hozzá I. N. Brodskij tanulmánya. Bírálja többek között V. F. Aszmusz álláspontját, aki szerint „keletkezésük tekintetében a fogalmak terjedelme határozza meg a kialakuló fogalom tartalmát”. (V. F. Aszmusz Logika. 1947. 35. o.) A fogalmak keletkezésének folyamata szerinte úgy megy végbe, hogy kiválasztjuk a jelenségek egy körét, megfigyeljük, mik a hasonló és az eltérő tulajdonságaik, majd ezután kiemeljük az ismertetőjegyeknek azt a körét, amely a kiválasztott tárgyakról alkotott fogalom tartalmát fogja képezni. Brodskij meggyőzően bizonyítja, hogy a fogalom terjedelme nem keletkezhet előbb, mint tartalma, és hogy az ellenkező vélet (Hegel álláspontja) is helytelen. A tárgyak valamely osztályának kiválasztása már közös lényegük felismerése alapján történik. Ezt a közös lényeget azonban kezdetben nem teoretikus úton, hanem általában tisztán a gyakorlati tevékenységben játszott azonos szerepük folytán ismerjük fel. A létrejövő új fogalom tartalma és terjedelme elszakíthatatlan kapcsolatban együtt fejlődik ki a gyakorlati megismerési folyamatban.

P. N. Pupumürov „Az analógia szerepe a megismerés folyamatában” címmel írt tanulmányt. Érdekes, újszerű felosztást adja az analógiás következtetéseknek

fejlettségük szempontjából. A legegyszerűbb formája az analógiás következtetéseknek asszociatív kapcsolatokon alapul. Az ilyen úton nyert analógia az iskoláskor előtti gyermek gondolkodására jellemző, véletlen jellegű, kevés benne az állandóságot felmutató elem. A jelenségek mennyiségi ismétlődésén alapul az induktív analógia. Például szolgálhat annak a tanulóknak a következtetése, aki megfigyelte, hogy A, B, C, D, matematikai feladatot egy bizonyos módon kell megoldani és tudja, hogy E feladat hasonló A, B, C, D-hez. Ez a tanuló a fenti premisszákból azt a következtetést vonja le, hogy E feladatot is ezen a módon kell megoldania. Az induktív analógiás következtetésnek már nagyobb a valószínűsége, de nem éri el a deduktív analógia valószínűségi fokát, amely már a jelenségek között meglevő lényegi hasonlóságok alapján vont analógia.

Külön figyelmet érdemel a kötet matematikai logikával kapcsolatos cikke (A. N. Knyigin: „A kizárt harmadik törvénye és a többértékű kalkulusok”). Knyigin arra a kérdésre válaszol: lehetséges-e különböző logikák és ezen belül lehetséges-e „eltekinteni” a kizárt harmadik törvényétől bizonyos logikai kalkulusoknál? Helyesen mutat rá arra, hogy a matematikai logikában szereplő  $p \vee \bar{p}$  törvény nem a formális logika kizárt harmadik törvényének szimbolikus kifejezése. Fejtegetéseit azzal az eredménnyel zárja, hogy a többértékű logikában nem jutottak olyan eredményre, amely ténylegesen ellentmondana a tradicionális formális logika megállapításainak. A többértékű logikák úgy foghatók fel, mint a határozatlan ítéletek következtetéseiben való alkalmazhatósági feltételeinek tanulmányozásai. Az egységes általános emberi gondolkodás egységes

logikában fejeződik ki. Nem lehetnek különböző logikák, de lehetnek különböző logikai kalkulusrendszerek, amelyeknek mindegyike a gondolkodás bizonyos sajátos különálló formális vonásán fejlődik. A logikának egyesíteni kell ezeket — a különböző oldalakon külön fejlődő — kutatásokat, így a különböző logikai kalkulusokat is, minthogy a logika a gondolkodás összes oldalának és tulajdonságának formáiról szóló tudomány.

Nem érthetünk egyet K. I. Belavin: „Az indukció és dedukció kapcsolata” című cikkének alapgondolatával. Belavin szerint az induktív következtetés igaz volta kisebb valószínűségű, mint a deduktív következtetésé. Ennek különben maga a szerző is ellentmond akkor, amikor elismeri, hogy a deduktív következtetések premisszáit induktív úton is nyerhetjük. Hogyan képzelhető el induktív úton kapott (tehát a szerző szerint „nem teljesen megbízható”) premisszákon alapuló teljesen megbízható deduktív következtetés?

A jelenségek közötti oksági kapcsolat megállapításának egy speciális módszerével, a kizárás módszerével foglalkozik V. V. Iljin cikke. A kötet két utolsó tanulmánya ismertető jellegű. B. P. Nikitina: „Aristotelés az egyszerű kategorikus szillogizmus formájában végzett következtetések szükségszerűségéről” címmel írt cikket. Sz. E. Aleksandrova a fogalmak természetének reakciós, pragmatista felfogását bírálja.

I. Ja. Csupahin, A. M. Plotnyikov, G. A. Podkorütov az 1956-ban D. P. Gorszkij és P. V. Tavanyec szerkesztésében megjelent „Logika” c. könyvét és A. V. Drozdov P. V. Tavanyecnek „Az ítéletelmélet kérdései” c. munkáját recenzálja.

G. Havas Katalin

### Nicolaus Cusanus „filozófiai végrendelete”\*

A heidelbergi tudományos akadémia filozófiai-történeti osztálya 1955-ben kiadta Cusanusnak egy, néhány évvel azelőtt felkutatott levelét, amelyet Nikolaus Albergatihez, a fiatal szerzeteshez írt. Halála előtt egy évvel írta ezt a levelet Cusanus, ezért filozófiai végrendeletének is nevezik. Az elnevezés a levél tartalmát tekintve nem jogosult. Egy filozófus eszmei végrendeletétől azt várhatnánk, hogy írója főbb nézeteit összegezze, filozófiai fejlődésének végső konklúzióit adja. Ez a Cusanus-levél

azonban nem mond újat a filozófusról, nem tartalmazza a cusanusi filozófia legértékesebb vonásait, nem tekinthető tehát a filozófus nézetei rövid összefoglalásának sem.

A levél eredeti célkitűzése az, hogy a szerzetesi pályát választó Nikolaus Albergatit, Cusanus védenéet hivatására előkészítse. A levélben jelentős helyet foglalnak el olyan kérdések, mint pl. a szerzetesi erények, a tudomány istenhez kötöttsége stb. Cusanus filozófiájának haladó tenden-

\* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse sorozatból.

ciáját mutatja viszont a levél központi kérdésének a „scientia laudis”-nak, az istendicséret tudományának felfogása. Ugyancsak a levél természetéből következik, hogy a „scientia laudis”-ból eredő filozófiai problémák csak általános elvekként vetődnek fel, és hiányzik azok konkrét, részletesebb kifejtése, amely Cusanus más műveiben megtalálható. Így pl. az emberi megismeréssel kapcsolatban nem esik szó a megismerés fokozatairól, Cusanus egyik legértékesebb dialektikus meglátásáról.

Dialektikájának másik fő értéke az ellentétek egybeesésének gondolata a levélben a vallási misztikához kapcsolódik, ahogyan a szentháromságot mint több és egy egységet magyarázza. A levél mégis azt a Cusanust tükrözi, aki fellábbal már a renaissance-ban él és azon az úton halad, amely Giordano Brunóhoz vezet. Ez mutatkozik meg a „scientia laudis” újszerű, már a renaissance-nak megfelelő értelmezésében. Bár a scientia laudis is szerepel más műveiben, a levél jelentősége, hogy éppen ennek a kérdésnek rövid összefoglalását adja.

A cusanusi „scientia laudis” kifejtésének értékei: az emberi értelem még skolasztikus eredetű fogalmának megtöltése újkori tartalommal, és Cusanus világnézete panteisztikus jellegének kiemelése.

A „scientia laudis” kiindulópontja isten, aki azért teremtette az értelemmel, a megismerés képességével bíró természetet, az embert, hogy megismertesse nagyságát. A megismerés célja isten nagyságának megismerése. De a kiinduló és végpont között fontos szerephez jut az ember és az emberi megismerés. Az ember, az értelmes természet — írja Cusanus —, minden érzéki és alacsony természet célja, az egész világ az emberhez mint az értelem hordozójához kötött. Az ember isten szellemi képmását hordja magában, és ennek az eleven isteni képmásnak a lényege az értelem. Az ember szellemi természete képes arra, hogy egyre hasonlatosabbá tegye magát istenhez. A megismerés fejlődését fejezi ki ezzel Cusanus még a teológia nyelvén. Cusanus az őseredeti lényegről beszél, amely felé a megismerés törekszik és amelyet „egyre újabb fokozatokban, újabb lendületekkel közelít meg”. Az, ami az emberi értelmet jellemzi — írja —, éppen az, hogy nem elégszik meg azzal, amivel rendelkezik, mint a többi teremtett dolog, hanem egyre többre törekszik, egyre hasonlatosabbá akar válni istenhez. A tudományok művelése teszi az embert istenhez hasonlóvá, az alkotó munka, amin Cusanus nemcsak a szellemi alkotást érti. „Mert úgy, ahogyan a láthatatlan isten szavai, művészete, vagy elhatározása által” — írja ... „mindent megalkotott, ami a

természetben van, így hat a mindent létrehozó értelem művészetével, szavaival, célkitűzéseivel, miközben a természetet utánozza, ezt mutatják az épületek, festmények, a szövőműhelyek, az írásművek és az értelem más hasonló alkotásai”.

Az emberi értelem és az alkotó munka ilyen kapcsolatának megfogalmazása már a renaissance filozófusáé. Éppen az alkotás művészete az, amely az értelmes lélek számára az örökkévalóságot biztosítja. Cusanus a lélek halhatatlanságának ezt az averroizmuséhoz hasonló felfogását így fejezi ki a levélben: „A szellem nem kételkedik abban, hogy csak az kölcsönözheti számára a halhatatlanságot, ha ő maga is rendelkezni fog ezzel az (isteni) alkotóművészettel, mert ez a művészet adja meg mindennek a létét.”

A levél néhány bekezdése Cusanus filozófiájának panteisztikus jellegére is fényt vet.

Isten, a természet (és a természetben belül az értelemmel rendelkező és azzal nem bíró természet) egységet alkotnak. Isten saját magából teremtette a világot — írja Cusanus —, „mert ha isten csak valami másból tudna valamit teremteni, úgy az, miből mindent megteremtett, minthogy semmi sem teremtheti meg önmagát, valaki más alkotása lenne és akkor ez a másik lenne hatalmasabb istennél”. Ez a középkori gondolat azt fejezi ki, amit majd Berkeley fogalmaz meg határozottan, hogy milyen veszélyeket fejt a vallásra nézve ez a feltételezés, hogy isten előtt már létezett valami. Az anyag kifejezés a Cusanus-levélben nem szerepel, a „nemlétezőről” beszél, amely nem teremtheti meg önmagát. Cusanus panteizmusa formájában előremutató, de tartalmában vallásos idealista panteizmus. A társadalom és tudományok fejlődésének csak egy újabb szakasza hozhatta létre Giordano Bruno már egyértelműbben haladó panteizmusát.

A levélhez fűzött tanulmány — bár néhány rész kérdésben helyes álláspontot foglal el, reakciós, idealista alapon értékelte Cusanusnak ezt a levelét és ezzel kapcsolatban a filozófus egész életművét. Elismeri ugyan, hogy Cusanus filozófiájában „jellegzetesen újkori gondolatok találhatók, de tagadja, hogy éppen ezek a vonások lennének döntők Cusanusnál. Belemagyarázásnak tartja Cusanus életművébe a hírhedt „ellentétek egybeesését” és a „panteizmus régi meséjét”. Ezek a megjegyzések a haladó szemléletű, elsősorban marxista filozófiatörténet Cusanus értékelése ellen irányulnak. A tanulmány azt tartja Cusanusra jellemzőnek, ami a középkorhoz fűzi.

Nikolaus Cusanusnak ezt a levelét csak a marxista filozófiatörténeti kutatások alapján érthetjük meg és kapcsolhatjuk össze Cusanus többi művével.

Nikolaus Cusanus ellentmondásos gondolkodó volt, átmeneti alak a középkor és az újkor között. Személyében, hivatalos állásfoglalásaiban a német feudális egyház képviselője. Az olasz renaissance hatására azonban döntővé válnak filozófiájában az újkori nézetek. Azok közé tartozott, akik

a filozófia problémáit természettudományos kérdésekkel kapcsolták össze. Cusanus érdeme a renaissance dialektika és ismeretelmélet megalapozása és a panteizmus előkészítése.

A „filozófiai végrendelet” keveset mutat meg Cusanus filozófiájának lényegéből, de értékes dokumentum azok számára, akik a középkori és renaissance filozófia történetével foglalkoznak.

*Bontáné V. Vera*

## VOPROSZI FILOSZOFII 1958. 9. SZÁM

### A. G. Jegorov: Az esztétikai revizionizmus ellen

A szerző cikkében kimutatja, hogy a revizionista esztéták mindenekelőtt a művészet kommunista eszmeiségének alapelvét tagadják. Ez az álláspontjuk nem más, mint a burzsoá ideológia előtti kapituláció. Az esztétikai revizionizmus nem egyszerűen művészeti, hanem egyben általános politikai és ideológiai probléma is.

A revizionista nézetek képviselői látszólag nem a marx–lenini esztétikát vetik el, csak annak elavult tételeit. Jegorov mindenekelőtt Lukács György és Joszip Vidmar nézeteit bírálja, mert mindketten azonos eredményekhez jutnak el. Lukács a szektásság ellen fellépve eljutott a kapitalizmus osztályantagonizmusainak tagadásáig. A művészeti irányzatok szerinte nem úgy állanak egymással szemben, mint a politikai táborok. Vidmar és Lukács azt hirdetik, hogy a marxizmus elsajátítása a művész számára semmit sem jelent, és előtérbe tolják az ideológiamentesség jel-szavát — természetesen burkolt formában.

Ugyancsak bírálja a cikk szerzője Cin Csao-jan kínai revizionistát, aki elismeri ugyan, hogy a művész nem állhat távol a politikától, de ugyanakkor tagadja, — vagy legalábbis kételkedik benne — hogy a művész köteles alávetni magát a politikának. Célja a politika és művészet szembeállítás.

Jegorov ezután az esztétikai ösztönösség revizionista ideológiáját elemzi. A revizionisták, meghamisítván a kommunista pártosság alapelvét, az ösztönösséget jelentőségénél jóval nagyobb szerephez juttatják. (E téren Vidmar Lenin Tolsztoj elemzésére, Lukács György pedig Engels Balzacról szóló megjegyzéseire hivatkozik.) Lukácsnál az ösztönösség külön elméleti rendszerré válik — a „realizmus diadalának” jegyében. Lukács továbbá azt tartja, hogy a valóság „ráerőszakolja” magát a művészre, és nem látja, hogy a művészet

nemcsak objektív, hanem mint visszatükrözés, mindenekelőtt szubjektív jellegű.

Végül Vidmar és Lukács egyaránt azonosítják a tudatos kommunista pártosságot a művek objektív tendenciózus jellegével. Jegorov véleménye szerint az esztétikai revizionizmus ezen alaphibáiból még egy sor egyéb hibás álláspont is következik, de ezek elemzése egy következő cikk feladata lesz.

### N. Z. Szelektor: Szocialista demokrácia és a személyiség

A proletárdiktatúra minden rendű és rangú ellenségei, a személyiség szabadságáról való gondoskodás ürügyén támadják a szocialista államokat. A Jugoszláv Párt programja bürokratikus etatizmusnak nevezi a szocialista államok mai felépítését. Szelektor kimutatja, hogy a kapitalizmusban a személyiség szabadsága csak a kizsákmányolók szabadságát jelenti. A személyiség szabadsága ugyanis feltételezi azoknak a reális lehetőségeknek a jelenlétét, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy minden egyén szabadon kifejelessze fizikai és szellemi képességeit és aktívan részt vehessen a gazdasági, kulturális és társadalmi életben. A marxizmus már nem egyszer feltárta a „szociális atomizmus” elméletének tarthatatlanságát, amely szerint a társadalom nem más, mint az egymástól izoláltan élő egyének, „atomok” pusztá summája. A társadalmi körülményekben, a társadalmi rendszer jellegében rejlik bármely személy szabadságának vagy nem-szabadságának a gyökere. Az osztálytársadalmakban a szabadságnak is osztályjellege van. Az osztálytársadalmakban mindig az uralkodó osztály szabadságáról van szó.

A modern revizionisták egyre jobban előtérbe tolják az osztályok feletti állam elvét, és az egyéneknek az államtól való függetlenségének elvét. A szerző itt Ache-sont, Maritaint és Hockingot bírálja.

A személyiség reális szabadságának politikai alapja a szocialista demokratizmus. A társadalmi feltételek megváltozásával a szocialista forradalom után megteremtődtek az ember "felszabadításának reális feltételei. A proletárdiktatúra, mint a demokrácia legmagasabb formája, nemcsak, hogy nem mond ellent az emberi szabadság érdekeinek, hanem bizonyos körülmények között csakis a proletárdiktatúra biztosíthatja az emberiség többségének a szabadságát azáltal, hogy a kisebbséget megfosztja szabadságától. A kapitalista kizsákmányolástól való megszabadulás megnyitja a széles tömegek számára a szabad alkotómunka lehetőségét. A termelésben közvetlenül érdekelt dolgozók óriási mértékben emelik a munka termelékenységét. A revizionisták szerint a tervezés a rabsághoz vezető utat jelenti. A mai modern termelőerők mellett igazi szabadság, vagyis a természetfeletti uralom csakis tervszerű gazdálkodás mellett lehetséges. A szerző ezután az egyéni és állami érdekek dialektikus egységéről ír a szocializmus körülményei között. Végül kimutatja, hogy a szocialista demokrácia fölény a burzsoá demokrácia felett egyben a szocialista kollektivizmus előnyét is jelenti a burzsoá individualizmussal szemben.

#### A. V. Guliga: Herder, Kant esztétikai elméletének kritikusa

Kant szerint kriticismusának megalkotása kopernikusi fordulatot jelent a filozófiában, holott nála inkább egy ptolemaioszi fordulatról van szó, amennyiben az embert és annak megismerő tevékenységét állította filozófiájának középpontjába. Kant esztétikai elmélete jelentős továbbfejlődést jelentett az előző esztétikákhoz képest, ugyanakkor azonban számos gyenge pontja is van. Herder képtelen volt megbékelni Kantnak azzal a tézisével, amely az emberi természetben levő radikális gonoszról szólt. Herder szükség-szerűen fellepett Kant esztétikai irányzata ellen, amely szembenállt saját, a tapasztalatból kiinduló genetikus teóriájával. Herder jelentős hatással volt az ifjú Goethe-re (I. Faust). Goethe és Herder érett korukban egyaránt spinozistáknak vallották magukat.

Kant igyekezett aláhúzni a szép fogalmának függetlenségét a gyakorlati érdektől, mert szerinte az érdek mindig személyes jelleget visel, míg az esztétikai kielégülés általános jellegű. Herder egyetért Kanttal abban, hogy a kellemes, a szép és a jó fogalmai különböznek egymástól, de ugyanakkor rokonságukat is hangsúlyozta. Herder a kanti esztétika kritikáját főleg az

1800-ban írt Kalligone című munkájában végezte el. Megkülönböztette a kellemes alacsonyabb és magasabb formáját. Az alacsonyabb forma a biológiai szükségletek kielégítésével, a magasabb forma pedig a szellemi tevékenységgel kapcsolatos. A szép érdeknélküliségéről szóló kanti tétellel szemben Herder felállította azt a tételt, — hogy semmi sem tetszhet érdek nélkül. Az ember már azért is érdekelve van a szépségben, mert a szép mint az igaznak egyik formája lép fel. Kanttal szemben Herder magának a tárgynak a természetéből vezeti le a szépet. Ugyanakkor azt is meglátja, hogy a tárgy nem önmagában szép, akkor válik csak széppé, amikor kapcsolatba lép a szépség ábrázolójával, az emberrel.

A herderi esztétika azonban az érzéki panteizmus ismeretelméletén alapult; ezért az ember Herder számára csupán a természet legmagasabbrendű terméke. Nem látta a termelő tevékenység óriási hatását a művészetre.

A schilleri — kanti teóriával szemben Herder a művészet keletkezését az ember mindennapi szükségleteiből vezette le. Herder előnye Kanttal szemben történeti szemléletében rejlik. Herder hangsúlyozza a tartalom és a forma egységét, de egyáltalán nem felejtkezik el a művészi forma óriási jelentőségéről. A művészi forma szerinte nem más, mint az általános, a lényeges és az egyes specifikus egysége. Jelentős érdemei vannak a típusalkotás esztétikai problémáinak kidolgozásában. Nem egyszer aláhúzza, hogy a művész aktív kapcsolata az őt körülvevő valósággal megtermékenyíti művészetét is. Minden eredménye ellenére a herderi esztétikának polgári jellege van és ez a jelleg Herder absztrakt dialektikájában is megmutatkozik.

#### A vitarovatban

B. J. Pahomov a kvantummechanika oksági problémáiról ír. Mindenekelőtt vitába száll Demkov cikkével, amely a folyóirat 1957. 5. számában jelent meg. Pahomov hangsúlyozza, hogy a szovjet filozófusok és fizikusok egyaránt elfogadják de Broglie, Vigier, Bohm materialista-determinista interpretációját a kvantummechanikáról. Szembeszáll Bohr és Heisenberg általa helytelennek minősített nézeteivel és a kvantummechanika által elért új eredményekkel igyekezik bizonyítani az ún. determinista interpretáció tételeinek igazságát. Vitázik Mjakev azon nézetével, amely szerint a dinamikus törvényeket a statisztikus jellegű törvények váltották fel. Ez a felfogás abszolutizálja a statisztikus jellegű törvényeket és a dinamikus jellegű

törvényekhez képest magasabbrendűeknek tünteti fel azokat. A kvantummechanika nem a mikrovilág mechanikus mozgásának, hanem az anyag egy minőségileg különböző mozgásformájának elmélete.

V. A. Szmirnov beszámol egy óriási érdeklődést kiváltó vitáról, amelyet Gorkij városában tartottak F. F. Kalszin: Az ismeretelmélet alapproblémái c. könyvéről. Kalszin szerint a filozófia alapkérdésének eldöntésénél a tudat viszonyát először is a külső anyagi valósághoz kell figyelembe venni. E viszonylatban a tudat mint a valóság eszmei képe jelenik meg. A másik szempont a tudat viszonya az agyhoz, az idegtevékenységhez; itt a tudat mint az agy funkciója, mint egy speciális anyagi mozgásforma jelenik meg. Kalszin azt állítja, hogy a fejlettebb állatoknál és az embernél a visszatükrözésnek három magasabb típusát találjuk meg: a fizioiógiai, a pszichológiai és a gnoszeológiai formákat. A visszatükrözés e három különböző formája egyetlen idegfolyamatot jellemez, a feltételes reflexet. Kalszin egyetért Hobbes-szal, Locke-val és Plehanovval az ún. másodlagos tulajdonságok objektív jellegének elvetésében.

A vita résztvevői közül nyolcan igen magasra értékelték az új könyvet; ugyanakkor hangsúlyozták, hogy számos tételt revideálni kell. A résztvevők többsége

azonban alapvetően nem értett egyet a könyv tartalmával és elvetette azt. Helytelenítették, hogy a szerző — ellentétben a könyv címével — egyszerűen nem vesz tudomást az ismeretelmélet számos alapvető kérdéséről. A könyv leglényegesebb hibáinak egyike, hogy visszacsúszik a Marx előtti materializmus színvonalára mivel a tudatot mint anyagi mozgásformát fogja fel. A tudat mint az agy funkciója nem azonos az agy idegi folyamataival. Rendkívül élesen elítélték a másodlagos tulajdonságok objektivitásának tagadását. Továbbmenően Kalszin erősen antropologizálja és biologizálja a pszichológiát.

A szerző zárószavában a könyvét ért lényeges bírálatokat visszautasította. A folyóirat szerkesztősége — a kérdés jelentőségére való tekintettel — vitát indít a folyóirat hasábjain a könyvében felvetett ismeretelméleti problémákról.

Nagy érdeklődésre tarthat még számot G. M. Frank és V. A. Engelgardt akadémikusok cikke, a fizika és kémia szerepéről a biológiai problémák kutatásában. Számtotvevő még Sz. V. Vonszovszkij akadémikus és G. A. Kurszanov cikke a matematika szerepéről a modern fizika fejlődésében. A folyóirat ezen számát még gazdag könyvismertetések és érdekes hazai és külföldi krónika egészíti ki.

## VOPROSI FILOSZOFII 1958. 10. SZÁM

### A filozófiai revizionizmus ellen

A folyóirat vezércikke a kommunista és munkáspártok moszkvai deklarációjának egyéves fordulója kapcsán mutat rá az elmúlt időszak revizionista megnyilvánulásaira az ideológia s elsősorban a filozófia terén, az ellenük vívott eszmei harcra és az elvégzendő feladatokra.

A cikk megvilágítja a revizionista ideológiai tevékenység politikai hátterét, gyökerét és legmélyebb tartalmát, a burzsoá osztályérdekek szolgálatát. Foglalkozik a revizionisták legjellemzőbb és leggyakoribb jelszavaival s élesen bírálja az amerikai John Gatest és renegát társait.

A továbbiakban részletesen tárgyalja a revizionizmus legismertebb filozófiai képviselőinek hamis és káros nézeteit. Kifejti, hogy Henri Lefebvre már egyik korai művében, „Formális logika, dialektikus logika” (1947) azt állítja, hogy az idealista rendszerek tartalmilag sokkal gazdagabbak voltak, mint a materialista tanítások. Később (1958-ban) megjelent műveiben pedig az agnoszticizmus álláspontjára tért át. Lefebvre szerint a marxizmust

nem a burzsoá társadalom ellentmondásai, hanem egy elvont, általános szabadságtörekvés szülte. A szerkesztőség cikke ezután Pierre Hervé francia, Antonio Giolotti olasz, L. Kolakowski lengyel és más revizionisták téves, antimarxista nézeteit bírálva megmutatja, hogy a marxizmus revíziójával egyidőben átcúsztak különböző burzsoá, idealista iskolák álláspontjára.

A cikk részletesen foglalkozik Lukács György munkásságával. Cáfolja azt a vélemernt, amely szerint Lukács György értékekkel gazdagította a marxista elméletet, a marxista esztétikát, a filozófiatörténetet, s megállapítja, hogy „marxizmusa” csak szavakban nyilvánul meg. Lukács György revízió alá vette a szocialista forradalom és a proletárdiktatúra lenini elméletét, azt állítva, hogy a népi demokrácia a kapitalizmus bázisán, a szocializmus felépítése nélkül is kifejlődhet. Lukács politikai szerepe az 1956-os magyarországi ellenforradalom idején egyáltalán nem volt véletlen, hanem szoros kapcsolatban állt a marxizmus forradalmi lényegének előzetes tagadásával. A szerkesztőség megrója a folyóirat három recenzorát, akik Lukács



György „A fiatal Hegel” c. művéről mint a filozófia történetéhez adott értékes hozzájárulásról írtak. Ez a könyv azonban a marxista dialektika helyett a hegelizmus útvesztőibe vezeti az olvasót. Lukács György „Az ész trónfosztása” c. művében meghamisítja a marxizmus alapvető elveit. Így többek között a könyv hetedik fejezetében objektivistá módon kifejti a különböző reakciós elméleteket, de nem állítja szembe velük a tárgyalta problémákra vonatkozó forradalmi marxista—leninista nézeteket. E fejezetben Lukács György a német kultúra Goethétől Schopenhaueren, Wagneren és Nietzschén keresztül Hitlerhez vezető fejlődési vonaláról beszél, burzsoá nacionalista és idealista módon figyelmen kívül hagyva Leninnek a két kultúráról szóló tételét és lebecsülve a német nép nagy múltját.

A vezércikk a továbbiakban rámutat a marxista filozófusok azon feladatára, hogy teljesen leleplezzék a revizionizmus reakciós idealista filozófiai alapjait és a tudományos metodológia revizionista meghamisítását.

#### **G. A. Podkoritov: A történet és az elmélet összefüggése a megismerésben**

A szerző a marxista ismeretelmélet egyik legfontosabb elvének, a történeti és logikai egységének néhány vonatkozását elemzi: 1. a történeti anyag felhasználása az elméleti konstrukcióban; 2. történeti szemlélet a tárgy elméleti megismerésénél; 3. az elmélet szerepe a tárgy történetének kutatásánál.

A tudomány történetében egységes folyamatban egyesülnek az igazságok és tévedések. Így például Cuvier munkásságában egymás mellett található a tévesnek bizonyult kataklizma elmélet és a valóban tudományos összehasonlító anatómiai és paleontológiai koncepciók. A tudomány története és a tudományos elmélet tartalmilag egybeesnek, formailag azonban különböznek éppúgy, ahogy a történeti és logikai megismerés is különböző jellegű. Valamely tárgy tudományos elmélete valójában a tárgyról szerzett részismeretek sokaságának egységbe foglalása, általánosítása. A szerző leszögezi, hogy egy vizsgált kérdés lényegét csak a történeti és logikai megismerés egységében lehet feltárni.

A tárgyak és jelenségek fejlődnek; jelenlegi állapotuk a megelőző egész fejlődésük eredménye. Ezért lényegük megismeréséhez nyomon kell követni változásuk történetét. Világosan bizonyítja ezt például a geológiában a földkéreg, vagy a nyelvtudományban a szótári szókészlet történeti megközelítésének szükségessége.

Azonban a történetiséget nem szabad abszolutizálni. Hiszen például — idézi a szerző Csernisevszkijt — a jó vagy rossz termés és a kenyer ár közötti összefüggést tartalmazó gazdasági törvényt a görög történelem ismerete nélkül is fel lehet fedezni.

A történeti szemlélet szükségességét vagy szükségtelenségét a kutatás tárgya határozza meg, ti. ott, ahol egy és ugyanaz a jelenség megismétlődhet anélkül, hogy maga a folyamatban résztvevő szubsztátum megváltozna — ott nincs történelem, tehát a történeti vizsgálódás feladata is elesik. Az ismeretek változása két tényező hatására történik: 1. megváltozik maga a tárgy — s így a róla alkotott fogalom is; 2. a tárgy ugyanaz marad, de a róla alkotott ismeretek tartalma kiszélesül és elmélyül. Ennek megfelelően a tudományok két fajtáját különböztetjük meg.

Az elmélet csak a történet tanulmányozásának alapján jöhet létre, de ugyanakkor egy tárgy tudományos történetét csak úgy lehet megalkotni, ha előzőleg megismerjük a tárgy elméleti magyarázatát, lényegét. A vizsgált tárgy elméleti megvilágítása nélkül még egy egyszerű empirikus tény helyes felfogása is lehetetlen.

A történet és az elmélet helyes összefüggése a megismerésben a sikeres tudományos kutatás egyik legfontosabb tényezője.

#### **O. O. Jahot: Determinizmus és statisztika**

A mai indeterminizmus elleni harc közvetlen kapcsolatban van a statisztikai tudomány néhány kérdésével. Az elektron szabad akaratáról, a determinizmus csődjéről beszélve, a mai indeterministák a statisztikában a véletlen uralmát hirdetik. Az ok-sági kapcsolatoknak a statisztikai tudomány által feltárt új formái — különösen a XX. század fizikájának forradalmi fejlődése időszakában —, néhány idealista filozófust az okság és a determinizmus tagadására ösztönöztek. Szerintük az ok-sági viszonyok nem érvényesek ott, ahol a statisztikai törvényszerűségek hatnak. A szerző megállapítja, hogy a törvényszerűségek kantiánus felosztását (tipikusak: természeti, és nem-tipikusak: társadalmi) ma is felhasználják egyesek a társadalmi törvények objektív létezésének, a statisztikai kutatási módszerek tudományos jellegének tagadására.

A szovjet statisztikusok elvetik azt a nézetet, amely szerint létezik egy, a természeti és társadalmi jelenségek mennyiségi oldalát tanulmányozó egyetemes statisztikai tudomány. De helytelen a másik szélsőség is, amely nem lát semmi közöset

a természet és a társadalom jelenségeit vizsgáló statisztikában. A kétféle statisztika közötti kapcsolat a kutatás módszerében rejlik. Az olyan problémák, mint például a szükségszerű és véletlen, általánosak a valóság minden területén. Az akarat-szabadság, okság, általános-egyedi kérdései körüli harc egyenlő élességgel folyik a statisztika összes ágaiban; az ilyen problémák általános jellege összeköt minden statisztikát, legyen az társadalom-gazdaságtani vagy fizikai. Bármennyire különböznek is a statisztika különböző ágának tárgyai, közös bennük a — sajátos módon jelentkező — statisztikai törvényszerűség. A szerző fenti tételt az egyedi és általános viszonyán mutatja be, majd a cikk témájával kapcsolatos téves nézeteket cáfol.

# I. Sz. Sarikov: A termelőerők és termelési viszonyok közti ellentmondás — a szocializmus alapvető ellentmondása

## V i t a c i k k

A szocialista társadalomban a társadalmi élet meghatározó szférája az anyagi javak termelésének módja és ezért a döntő ellentmondás a termelési mód két oldala közt áll fent. Ezért nincs igazuk azoknak — fejt ki a szerző —, akik a szocializmus alapvető ellentmondását más szférában keresik, hiszen ez a termelési mód meghatározó szerepének tagadását jelenti. Azok is tévednek, akik a szocialista társadalomban tagadják az alapvető ellentmondás meglétét, mivel ez az álláspont elvezet a kommunista formáció fejlődését meghatározó minden erő tagadásához.

A szerző példák alapján bizonyítja, hogy a szovjet párt és állam figyelembe

veszi a termelőerők és a termelési viszonyok közti ellentmondást, és igyekszik megszüntetni ez utóbbiak lemaradását az előbbiektől.

Egyesek azzal az érveléssel tagadják a fenti ellentmondás meghatározó jelenségét, hogy a szocializmusban a társadalmi termelésnek már a társadalmi tulajdon felel meg. Ez azonban — a szerző szerint — csupán az ellentmondás természetét változtatja meg; a kapitalizmus antagonisztikus ellentmondása itt nem-antagonisztikus ellentmondássá válik. Mások azt tartják, hogy ez az ellentmondás tisztán gazdasági jellegű és ezért nem lehet alapvető. Ez is téves állítás, hiszen valójában átfogja a társadalmi csoportok közötti viszonyok egész szféráját és hatást gyakorol nemcsak gazdasági, de társadalmi helyzetükre, az egész társadalom fejlődésére is. Ismét mások szerint a szocialista termelési viszonyok igen tartósak, évtizedek kellenek egy-egy oldaluk, konkrét formájuk elavulásához. Ez a nézet azonban nem új, a múltban elméletileg megalapozta a termelési viszonyok egyes oldalainak jelentős elmaradását az iparban és a mezőgazdaságban.

Helytelen az a nézet is, amely szerint a szocialista társadalom alapvető ellentmondása a termelés és a társadalmi szükségletek között nyilvánul meg. Ennek az ellentmondásnak nagy jelentősége van, de mozgató ereje a társadalom gazdasági organizációjától, tehát a termelési viszonyoktól függ. Emellett a szocializmusban a termelés és a társadalmi szükségletek közti kapcsolat csak harmonikus összekapcsolásuk objektív lehetőségét jelenti, amit egyedül a döntő történelmi erő, a termelési viszonyok tökéletesítése által lehet valóráváltani.

## VOPROSZI FILOSZOFII 1958. 11. SZÁM

### Kedrov: A „természetes” és a „mesterséges” kategóriái az emberi megismerésben és az emberi praxisban

A szerző megállapítja, hogy a „természetes” fogalma az embertől független természettel és a „mesterséges” az emberrel és annak tevékenységével van kapcsolatban. Amikor a „természetes” kategóriáját használjuk, akkor magától értetődik, hogy az ember nem avatkozik bele a természet folyamataiba. Amikor viszont a „mesterségesről” beszélünk, akkor figyelembe vesszük, hogy a rajtunk kívül létező dolgok ki vannak téve az emberi tevékenység hatásának.

A „mesterséges” a tudományban a természet metafizikus megközelítési módja; ez esetben képzeleteink nem csnek egybe teljesen a valósággal. A „természetes” viszont ennek a metafizikus módszernek a kiűzését jelenti a tudományból. Pl. a tudományok „mesterséges” osztályozásán egyoldalú, formális osztályozást értünk, míg a „természetes” osztályozáson a dolgok lényegének megfelelő felosztást, amely figyelembe veszi a dolgok kölcsönkapcsolatát és eredetét.

Ahogy a természet törvényei megismerésének területéről átmegyünk ezen felismert törvények ellenőrzéséhez és céljaink érdekében való alkalmazásához, mindkét

fogalom gyökeresen megváltozik. Amíg a „mesterséges” a megismerésben saját gyengeségünkről tanúskodik, addig az emberi tevékenység, éppen ellenkezőleg, az emberi ész hatalmának és erejének bizonyítéka. Ezért a „mesterséges” az ember tudományos és technikai fejlődésének magasabb fokát jelzi. A „természetes” viszont a praxis területén éppen annak a mutatója, hogy még nem tudjuk kellően kihasználni technikai lehetőségeinket.

A „mesterséges” a megismerésben sem játszik csak negatív szerepet, hanem — mint a tudományos elméletek igazságának kritériuma — nagy pozitív jelentőséggel bír. A két kategória szoros kölcsönhatásban van egymással. Minél tökéletesebben ismerjük meg ugyanis a „természetes”-t, annál jobban tudjuk felhasználni azt a társadalom érdekében. Éppígy a „mesterséges” a tudományos megismerés forrása abban az értelemben, hogy az elméleti általánosítások számára tényanyagot ad, és megköveteli a kutatótól új természeti törvények megismerését. Ez az egység különösen a kísérletekben nyilvánul meg. Ezután a szerző részletesen kitér arra, hogyan fejlődött az emberi gyakorlat a természettestől a mesterséges felé, vagyis hogyan tükrözi ez a fejlődés az ember egyre növekvő hatását a rajta kívül álló természetre. Kedrov aláhúzza a szintetikus anyagok előállításának óriási elméleti és gyakorlati jelentőségét a megismerés és a termelői tevékenység számára. A szintetizáció most már nemcsak annyiban mesterséges, hogy a laboratóriumokban utánozza a természetet, hanem olyan feltételeket és anyagokat hoz létre, amelyek a maguk teljességében az embertől független természetben sohasem voltak meg. Ugyanezt bizonyítják a legújabb mesterséges égitestek is.

#### **Heisenberg: Max Planck és az atomról szóló tanítások alapvető filozófiai kérdései**

A folyóirat közli Werner Heisenbergnek a Planck emlékünnepeken 1958-ban tartott beszédét. A cikk főtartalma az atomról szóló tanítások alapvető filozófiai kérdése. Hangsúlyozza, hogy a filozófiai és a természettudományi problémák szoros kapcsolatban vannak egymással, de a filozófiai problémáknak a természettudományban csak akkor van értelmük, ha azok nem csupán egy speciális terület speciális kérdései. A filozófia és a természettudományok kapcsolata sohasem közvetlen. Heisenberg véleménye szerint filozófiai síkon csak kérdéseket lehet feltenni, amelyeket többnyire nem lehet megválaszolni, mert a válaszok az új tények felfedezésével dogmákká válnak.

Planck felfedezésének filozófiai jelentőségéről beszélve kijelentette, hogy Planck ugyanazokat a kérdéseket vetette fel, amelyről kétféle évtől elölte vita folyt Platon és Demokritos között. Planck felfedezéséből következik, hogy a természeti jelenségek diszkrét sajátosságát úgy kell értelmezni, mint a természet általános törvényszerűségei egyikének következményét. E felfedezés segítségével a természeti törvények egy új típusát ismertük meg.

A kvantumelmélet és a relativitáselmélet jelentős szerepet játszanak világképünk kialakításában. Ezek az elméletek világossá tették, hogy a szokásos tapasztalatainkon alapuló szemléletes képzetek csak egy korlátozott tapasztalati területen érvényesek és nem tekinthetjük őket általában a természettudomány előfeltételeinek. Az atomi folyamatok megismerésénél ezen folyamatoknak csak valószínűségéről beszélhetünk. A természet szigorú törvényeit most úgy kell tekintenünk, mint a bekövetkezésnek lehetőségét, potenciáját. Ezután Bohr komplementaritás-elméletének jelentőségével foglalkozott. E komplementaritásban a kapcsolat-területek egyrészt kizárják, másrészt pedig kiegészítik egymást, úgyhogy a különböző területek kölcsönhatása következtében egy teljes egység valósul meg. A kvantumelmélet újfajta értelmezésében a klasszikus fizika alapfogalmai apriori elemeknek tűnnek, és ennyiben a kvantumelmélet tartalmazza a kanti filozófia jelentős részét. Heisenberg szerint Mach elméletének óriási jelentősége van a fizikusok számára. Planck felfedezése értelmében az anyag atomszerű struktúráját úgy kell értelmezni, mint a matematikai formák kifejeződéseit a természet törvényeiben. Az a kb. 30 elemi részecske, amit eddig megismertünk, az anyag legvégső, oszthatatlan egységeit alkotják. Nem tudunk ugyanis olyan energiát előállítani, amely tovább tudná bontani ezeket az egységeket. Az anyag alapegysége a mérés olyan egységeit tartalmazza, amely megfelel a  $10^{-13}$  nagyságrendnek. Az anyag atomi szerkezetét a szimmetria egyszerű matematikai sajátosságából kell megérteni.

#### **I. V. Kuznyecov: Miben van igaza és miben hibázik Heisenberg**

c. cikkében válaszol a német fizikus beszédére. A szerző szerint a legfontosabb Heisenberg cikkében az, hogy bizonyos mértékig eltávolodik régebbi álláspontjától. Nagyon jelentős az a tény, hogy Heisenberg szükségesnek és elengedhetetlennek tartja a filozófia és a természettudományok kölcsönkapcsolatát. Ugyanakkor Heisenberg hibát követ el, amikor nem különböz-

teti meg a materialista és idealista filozófiát. A dialektikus materializmus sohasem tagadta annak a lehetőségét, hogy bizonyos idealista rendszerekben racionális magvak is lehetnek; de ezek a racionális magvak az idealista elmélet ellenére alakultak ki. Heisenberg téved, amikor a valószínűség-elmélet filozófiai elődjét Kantban és Machban látja. Planck felfedezésének filozófiai jelentőségével kapcsolatban érdekes Heisenberg álláspontja a Planck által felfedezett törvények új-típusú voltával kapcsolatban. Helytelen azonban ebben a felfedezésben Platon gondolatának újjászületését látni. Platon szerint ugyanis az anyag atomi szerkezetének alapja valamilyen matematikai törvény, vagy szimmetria. A természettudós egy matematikailag megformálózott természeti törvényből valamilyen tényleges objektum vagy jelenség létezésére következtethet, de ez egyáltalán nem jelenti, hogy ennek a jelenségnek forrása vagy oka valamilyen eszme. Amikor Heisenberg Lorentz nem-homogén csoportjáról, vagy Pauli transzformációjáról, vagy akár a Hilbert-féle térről beszél, akkor itt nem valamilyen ideális formákról vagy képekről van szó, hanem az anyag reális sajátosságairól.

Ugyancsak hibás Heisenberg azon tétele, amely mereven szembeállítja a fizikai folyamatok objektivitását azoknak — szerinte szubjektív jellegű — valószínűségével. A valószínűség azonban nem pusztán szubjektív, nem pusztán tudatlanságunk mértéke, hanem a reális folyamatok objektív jellemzése. Heisenberg abban is téved, amikor a ma ismert elemi részecskéket az anyag végső egységeinek tekinti. Nem veszi figyelembe az atommal kapcsolatos tudásunk óriási fejlődését, és további fejlődésének lehetőségét.

#### **A funkció fogalmának kérdéséhez**

címmel a folyóirat egy részletet közöl Marx matematikai kézírataiból, amelyek most jelentek meg a Szovjetunióban. Marx szövegéhez a bevezető magyarázatot Ribnyikov írta. A közlemény azért is érdekes, mert a funkció fogalmának eltorzított értelmét segít helyreállítani azáltal, hogy ismerteti Marx felfogását egy konkrét matematikai elemzés kapcsán.

#### **Vita**

Can Si-jun kínai szerző bekapcsolódik abba a vitába, amely a folyóirat hasábjain folyik a szocialista termelési mód alapvető ellentmondásáról. Véleménye szerint a szocialista viszonyok és a kapitalista maradványok közötti ellentmondás

nem a szocializmus, hanem az átmeneti gazdaság alapvető ellentmondása. Ugyancsak nem lehet alapvető ellentmondásként kezelni a termelőeszközök egyenlő használatára közötti ellentmondást sem. Szerinte is az alapvető ellentmondás a termelőerők és a termelési viszonyok között áll fenn, és ez fejeződik ki a termelés és a fogyasztás közötti ellentmondásban. Természetesen ennek a szocializmus viszonyai között is konkrét tartalma van. A termelés és a fogyasztás ellentmondása tükrözi a szocialista termelési mód alapvető ellentmondását; ez jelenti a szocializmus viszonyai mellett a termelőerők és a termelési viszonyok ellentétét. Az ember megnövekedett szükségletei a szocializmusban ellentmondásba kerülnek a termelési erők elért fejlődésének színvonalával. A megoldás itt is magából az ellentmondásból adódik és a megoldás eszköze is: a termelés szakadatlan növelése.

#### **I. P. Bazarov: A kvantummechanika statisztikus törvényszerűségeinek természetéről**

írt vitacikket. Mint ismeretes, Bohr a kvantummechanika statisztikus jellegét összekapcsolta a mérőeszköznek — a mérés folyamán — az objektumra gyakorolt ellenőrizhetetlen hatásának elvével. Ez az értelmezés a törvényszerűségek objektív jellegének tagadásához vezet. Más fizikusok a kvantummechanika statisztikus jellegének okát annak nem teljességében látják. Sokan úgy vélik: a statisztikus jelleg abból következik, hogy a kvantumobjektum elválaszthatatlan a külső környezettől és közöttük állandó kölcsönhatás van, amelynek következtében a mikrorészecskék fluktuális jellegűek. Ez a jelleg pedig hasonlít a Brown-féle részecskék mozgásához. Egyre többen helyezkednek erre az álláspontra. Ez a felfogás — a szerző szerint — a Brown-féle mozgás molekuláris elméletét átviszi a jóval bonyolultabb Brown-féle részecskék mozgásának elméletére. A klasszikus fizikában nincs közvetlen formában kifejezve az anyag és mozgás egységének elve. Az önmozgás tömeggel való jellemzése a klasszikus fizikában megfelel. Ezután a szerző a termodinamikát vizsgálja, ahol a feltételek gyökeresen mások. Kimutatja, hogy véleménye szerint a kvantummechanika statisztikus jellege azzal magyarázható, hogy az elementáris részecskék önmozgásával állunk szemben, amely szemléletesen mutatja, hogy nincs anyag mozgás nélkül. Ahhoz, hogy figyelembe vehessük az elemi részecskék önmozgását, új statisztikus módszerek szükségesek.

**Bergner Dieter: Az általánosról és a különösről a párt politikájában. A NSZEP V. kongresszusának egyik filozófiai alapkérdéséről**

A dialektikus materializmus kategóriái a gondolkodás átfogó fogalmai és egyben a párt politikájának, gyakorlatának leosztott tapasztalatai. Ezen kategóriák tartalmát bővíteni és mélyíteni kell; egyeseknek közülük az osztályharc bizonyos szakaszaiban különleges jelentőségük van. Az NDK-ban jelenleg az általános és a különös azok a fogalmak, amelyek elmélyítése rendkívül fontos a párt politikájának revizionista és polgári demokratikus eltorzítása ellen folytatott küzdelem során.

Lenin a „Filozófiai füzetek”-ben Hegelt idézve kijelenti, hogy az általános magában foglalja a különös egész gazdagságát és természetesen a különösben is benne rejlik az általános. Marx A tőkében mindenoldalúan kidolgozta az általános és különös dialektikájának az objektív törvényszerűségekre gyakorolt hatását. Az általános szerinte a törvényszerűségek hatása általában, amely történetileg konkrét formákban, a különösben realizálódik.

Az átmenet időszakának elméleti és gyakorlati főproblémája éppen az általános és a különös dialektikus kölcsönhatása. Maga az átmenet törvényszerű és általános. Az átmenet formája elsőnek Oroszországban alakult ki, majd a második világháború után új formációk jöttek létre. Ezekből a különböző formációkból kellett az általános törvényszerűségeket levezetni. Bármilyen sokrétűek és különbözőek legyenek is a fejlődés feltételei, a különösben mindig ki kell fejeződnie a törvényszerűnek, ha a mozgalom nem akar letérni a marxizmus—leninizmus útjáról. Ismeretelméletileg egyaránt helytelen akár a különös, akár az általános abszolutizálása. Jelenleg a különös túlbecsülése a főveszély; ez egyik jellemzője a modern revizionizmusnak, amely mesterségesen választja szét e két fogalmat. Így pl. a Jugoszláv Kommunista Szövetségének programja nem is utal az átmeneti időszak általános törvényszerűségeire, hanem ún. „közös célokról” beszél. A jugoszláv különös pedig a marxizmus—

leninizmus törvényeinek megsértése, a különös abszolutizálása — eredménye pedig polgári nacionalizmus. A népgazdaság központi vezetésével és tervezésével — mint általános törvényszerűséggel — szembeállítja a munkásönigazgatás szerveit — abszolutizálja a helyi kezdeményezést.

A cikk másik példaként az Indiai Kommunista Párt küldöttének az NSZEP V. kongresszusán elhangzott felszólalása alapján ismerteti, hogyan használja ki az indiai burzsoázia a revizionizmust. Az indiai nemzeti sajátosságok túlhangsúlyozása gyengíti a nemzeti függetlenségért folytatott harcot.

Az NDK politikája példa arra, hogy — a különös megjelenési formák túlhangsúlyozása nélkül — hogyan válik egy iparilag fejlett, régebben vezető imperialista ország szocialista országgá. E különös azonban általánossá válik, mert kétségtelenül pozitíven fog hatni a nyugat-európai tőkés országok munkásosztályának harcára. E sajátosságokat azonban alaposabban kellene vizsgálnia nemcsak a filozófiának, hanem a gazdaságtörténetnek, pedagógiának, jogtudománynak is — miután ez a kölcsönhatás a társadalmi élet minden területén megnyilvánul, az alaptól egészen a felépítményig.

A demokratikus antifasiszta erők tömörítése a proletárdiktatúra rendszerében — az NDK-ban — a munkásosztály általános szövetségi politikájának különleges formájává vált. A parasztsággal való szövetségi politika változó sajátosságainak tartalmát jelenleg a nagyüzemi gazdálkodásra való áttérés szabja meg. Oelssner professzor opportunizmusának forrása e téren abban állt, hogy a szövetségnek ezt a jelenlegi különös tartalmát nem ismerte el.

Igen jelentős az általános és különös kölcsönhatása a kultúra területén, a nemzeti sajátosságok figyelembevétele itt különlegesen elasztikus formákat követel meg. Walter Ulbricht az V. kongresszuson a szocialista etika 10 alaptételét határozta meg; ezek a különös alkalmazásának kiváló példái. Nem absztrakt posztulátumokat adott, hanem az új erkölcsi kapcsolatokat általánosította. Mindezzel új harci forma jött létre a polgári osztálymorál elleni harcban.

**Horst Jacob: Létezik-e második ipari forradalom?**

A világszerte nagyméretű technikai haladás társadalmi problémáinak napjainkban jelentős irodalma van. Ezen problémák közül a cikk a jelenleg lejártszódó folyamatok egyikének fogalmi meghatározásával foglalkozik; ez pedig a teljes automatizálás és az atomenergia felhasználása, amely „ipari átalakulás”, „technikai átalakulás”, „technikai forradalom”, ill. „második ipari forradalom” néven is szerepel. A „második ipari forradalom” kifejezés a XVIII–XIX. század ipari forradalmával tudománytalan analógiát von, meghamisítja az új termelési technika társadalmi kihatásait, amennyiben a dolgozó tömegekkel elhitheti, hogy ezen „forradalom” megoldja az összes társadalmi és politikai ellentéteket. A szerző a „technikai forradalom” kifejezést tartja elfogadhatónak, mivel elsősorban a technika forradalmasításáról van szó.

Marx és Engels ipari forradalom alatt a manufaktúrális termelésről a gépi nagyipari termelésre való áttérést értették. Ebben az időszakban a szerszámgépeknek, mint legfontosabb termelőeszközöknek, megjelenése volt az átalakulás döntő tényezője; ma az atomenergiát azonosítják ezzel a tényezővel. Nyilvánvaló, hogy a termelés változásában a termelőeszközök minőségi változásának van döntő szerepe; ma is ezek változása a döntő. Marx és Engels azért nevezte azt az átalakulást ipari forradalomnak, mert elválaszthatatlanul összefüggött társadalmi, gazdasági és politikai átalakulásokkal. Ma szintén nem lenne helyes a folyamat forradalmi jellegét tagadni, de túlbecsülni sem. Nyugaton is vannak egyes irányzatok, amelyek el akarják homályosítani a forradalmi jellegét és ezzel együtt a tömeges munkanélküliség várható veszélyét.

A XVIII–XIX. század ipari forradalmának *társadalmi kihatásai* a következők: minőségileg új termelési technika, amely nagy munkássereget hozott létre és tömörített; modern ipari burzsoázia és modern ipari proletariátus, mint két alapvető ellentétes osztály megszületése, valamint a fiatal burzsoázia gazdasági megerősödése és harca a politikai hatalomért.

Az ipari forradalom *sajátosságai* pedig a következők: a gazdasági és politikai hatalom a hűbérurak kezéből egy másik kizsákmányoló osztály, a burzsoázia kezébe megy át; megváltozott a kizsákmányolás formája; kialakultak a társadalom alapvető osztályai; új ideológiai, politikai és

hatalmi viszonyok jöttek létre (elsősorban a tőkés állam); az új termelési viszonyok lehetővé tették a termelőerők gyors fejlődését.

A következőkben a cikk polemizál egyes nyugatnémet jobboldali szociáldemokratákkal és polgári ideológusokkal, továbbá egyes marxistákkal is a „második ipari forradalom” fogalmának használatával kapcsolatban.

Leo Brandt, a Német Szociáldemokrata Párt 1956. évi müncheni pártkonferenciáján azt mondotta, hogy nem fokozatos, folyamatos fejlődésről van szó, hanem valami minőségileg újról, ezért kell a „második ipari forradalom” kifejezést használni.

Ennek a tételnek gyakorlati politikai jelentősége az, hogy a jelen folyamatot – a XVIII. és XIX. század ipari forradalmával áltudományosan összehasonlítva – a nyugatnémet munkásosztály ideológiai megtévesztésére, az élesedő gazdasági kizsákmányolás elleplezésére használják fel. Helytelen, ha még részben marxista megnyilvánulások is csupán a terminológia körüli akadémikus vitának tekintik ezt a kérdést, sőt olykor a fenti álláspontot is a magukévá teszik.

1. Így pl. *Heinz Brandt* lényeges fenntartásokkal bár, de elismeri a „második ipari forradalom” megjelenését. Brandt tévesen értelmezi Marx egyik kijelentését, mely szerint az első ipari forradalom a „társadalmi üzemi mód (Betriebsweise) átalakulása” volt. A technikai átalakulás egymagában még nem meríti ki az ipari forradalom fogalmát. Még a munkásosztály bizonyos szerkezeti átalakulása esetén is megmarad az osztályviszonyokon alapuló tőkés kizsákmányolás. Minőségi változáson csak a termelés technikája megy keresztül. A marxizmus idézet tehát a mai helyzetre nem vonatkozik, mert a „társadalmi üzemi mód” átalakulása a nyugati országokban nem következett be. Marx szerint „minden gazdasági kategória csupán a tényleges viszonyok absztrakciója és csak addig igazság, amíg a viszonyok fennállnak”. Brandt azonban opportunista módon elfogadja a „második ipari forradalmat”, állítása szerint azért, hogy legyen kiindulópontja a szociáldemokratákkal való tárgyalásra. Ehelyett éppen ellenkezőleg a nyugatnémet munkásosztály előtt fel kellene tárnia napjaink termelési – technikai átalakulásának lényegét és elhatárolni azt a XVIII. és XIX. század ipari forradalmától.

2. Egy másik marxista teoretikus, *Fritz Selbmann*, a jelenlegi folyamatot kifejezetten a technika forradalmasításának te-

kinti. A teljes automatizálás és a mag-energiának mint új erőforrásnak felhasználása több, mint a mechanizálás és racionalizálás egyszerű továbbfejlesztése. Ez eddig rendben is van, de Selbmann tovább megy. A bizonyos fajta fizikai munkát teljesen és a szellemi munkát részben helyettesítő automatizálást az ember fölé helyezi, és ezzel elhagyja a helyes marxista álláspontot. Az amerikai *Norbert Wiener*, „a kibernetika atyja” szerint a robotember által „értéktelenné” válik az emberi agy! Így misztifikálja a modern technikát a nagytöke, hirdetve a „világ újjászületését a gép által” — a kapitalista tulajdonviszonyok talaján. A marxista felfogás eszerint ezzel szemben a technika — minden fejlettsége ellenére — csupán egyik tényezője a termelőerőknek, amelyek legfontosabbja ma is az ember. Minden ezzel ellenkező elmélet csak a munkásosztály ellenségeinek tesz szolgálatot, mert megörökíteni kívánja a politikai, gazdasági és szellemi kizsákmányolást. A nyugatnémet teoretikusok azt hirdetik, hogy a modern automatizálás — harc nélkül — a társadalom „spontán transzformációjával” elvezet a szocializmushoz. A technika — bár egyaránt szolgálja a kapitalista és a szocialista országok iparát — osztályszempontból mégsem közömbös jellegű. Terjedelmét, színvonalát, főképpen pedig társadalmi kihatását döntően meghatározza, kinek kezében van és melyik osztály szolgálatában áll.

Ahhoz, hogy a forradalmi új technika valóban az egész emberiség javát szolgálja, ki kell venni azt a kapitalisták kezéből; a technikai forradalmat társadalmi forradalommá kell változtatni. Csak a szocialista társadalomban képes a technika betölteni az egész emberiség javát szolgáló eredeti hivatását; ezt szemléltetően bizonyítják a Szovjetunió és a szocialista tábor tudományos sikerei és technikai eredményei. A második ipari forradalom koncepcióját vallók szerint átrétegződés megy végbe, új csoportok, új osztályok, új társadalmi struktúrák jönnek létre (pl. „manager-osztály”, „népi-kapitalizmus”, „munkáspolgár”, „jóléti állam” stb.). De míg az ipari forradalom eredményeként minőségi ugrás történt egy magasabb termelési módba, a jelenlegi technikai forradalom érintetlenül hagyja a kapitalista termelési mód alapjait.

### **Elias de Cortari (Mexiko): Áramlatok a jelenlegi mexikói filozófiában**

A mexikói nép kettős alárendeltségű helyzete tükröződik a társadalmi tudat különböző formáiban, így a filozófiában

is. Az amerikaiak befolyásukat indirekt módon pl. a filozófián, különösképpen pedig egyes „pánamerikai” filozófiákent propagált európai dekadens irányzatokon keresztül igyekeznek érvényesíteni.

Egyik ilyen áramlat a „neoszkolasztikus anakronizmus”, amely szerint az ember tartsa távol magát minden szociális mozgalmától, éljen kizárólag a metafizikának és a vallásnak. A nagy történelmi eseményeket ugyanis egyes kiválasztottak hajtják végre. Ez az irányzat a tomisták által hirdetett kolonialista, klerikális Mexikót képviseli.

Az újkantiánus irányzat az objektív valóság tagadásán épül, módszere apriorisztikus. A mexikói újkriticizmus szerint a filozófia három részből áll: logikából, etikából és esztétikából. Különösen a pedagógiai területekre igyekeznek behatolni reakciós nézeteikkel és gyakran együttműködnek „ellenfeleikkel”, a tomistákkal.

Az imperializmus amerikai filozófiájának nyílt szekértolói Diltthey és Ortega y Gasset „hisztórizmus”-ának hirdetői. Szerintük Mexikónak szakítania kell minden európai eredetű — tehát hanyatló — szellemi áramlattal és mint latinamerikai népeknek, csak Amerikára kell támaszkodnia.

Paradox álláspontot képvisel az egzisztencializmus mexikói válfaja, amely a mexikanizmus lényegének kutatásához egy hanyatló európai szellemi irányzatot, az élettől való menekülés, a halálfélelem filozófiáját választotta. Sartre csatlakozása a békemozgalomhoz nagy csapást mért az ún. „Hyperion” filozófiai csoportra.

A fő irányzatok mellett még számos más jelentéktelen filozófiai áramlat lehet fel Mexikóban — teljes elszigeteltségben egymástól és a valóságtól. Bennük a kispolgárság ideológiai zűrzavara tükröződik.

A marxista filozófiának mély gyökerei vannak a mexikói munkásmozgalomban; az első szocialista újság 1871-ben az I. Internacionálé idején jelent meg. Porfirio Diaz diktatúrája lassította a marxizmus elterjedését. De a forradalom győzelme utat nyitott a munkások szervezkedése és a marxista propaganda előtt. 1919-ben megalakult a Mexikói Kommunista Párt, amelynek saját sajtója van. Az utolsó években számos marxista mű jelent meg. Terjed a marxista filozófia iránti érdeklődés a polgári, sőt a legreakciósabb filozófiai irányzatok képviselői között is. A Nemzeti Egyetem falai között, amely a mexikói tudomány és kultúra legfontosabb centruma, számos igényes, ideológiai vita zajlik le a marxisták részvételével.

**Alfred Kurella: Az etika elméletéhez.  
Régi polémia Ernst Bloch-hal**

A szerző bevezetése szerint e cikk 1937-ben, az emigráció időszakában íródott, az Ernst Bloch által akkor kialakított elmélet polémiájaképpen. Aktualitását azonban még nem veszítette el, miután a morál nagy elvi kérdéseit marxista kritikai módon újra meg kell vizsgálni, mert e téren ma is elterjedhetnek és hathatnak mind idealista és pozitivisták, mind pedig „ultrabaloldali” szektás nézetek.

A kiindulópont: Dimitrov helytállása a lipcei törvényszék előtt. E helytállásban elválaszthatatlan egységet alkotott a szép, az erkölcsös, a bölcs és a politikus — abban az időszakban, amikor a szép erkölcstelen, az erkölcsös ostoba, a bölcs apolitikus, a politikus pedig csúnya volt. Bloch érdeme, hogy ezt az eseményt megkísérelte elméletileg általánosítani. Hibája viszont, hogy az erkölcsi tényezőt izolálta, kiragadta az ember erkölcsi magatartásának többi mozzanataiból. Az erkölcsöt elvileg szembeállította az esztétika, a logika és a politika szférájával, s így végülis „morális impulzusokban”, „velleitásokban” oldotta fel.

1. *Az egyszerű morális képesség.* A szerző az ember általános társadalmi lényegének formáival — etikai, esztétikai, logikai és politikai — foglalkozva kifejti, hogy az emberi magatartási formák és az ítéletek fajtái a jelenlegi társadalomban a legtöbb esetben egymás kizáró jellegűek. Lényegüket, funkcióikat tekintve azonban hasonlóak: összekötőkapcsok a korlátozott egyén és a társadalom közt. Az ember erkölcsi, logikai, esztétikai és politikai képessége, s velük kapcsolatos normarendszerek egy kezdetben egységes, általános társadalmi képesség és magatartás elágazásai, amelyek az emberiség fejlődésének különböző szakaszaiban alakultak ki és differenciálódtak. Az erkölcsi magatartás és képesség az ember társadalmi életének legkorábbi, legprimitívebb lecsapódása és éppígy az egyéni fejlődésben is megelőzi a többi képesség és magatartásforma létrejöttét. Ez azonban nem jelenti, hogy az erkölcsi képesség az emberi lényeg örök, eredeti kategóriája, hanem az emberi társadalom legkorábbi történetének terméke. Gazdasági és politikai téren természetesen semmit sem vehetünk át az őskommunista társadalomból, viszont egyes művészi teljesítményei még ma is közvetlen hatást gyakorolnak ránk. Erkölcsisége, erkölcsi normarendszerének tartalma pedig komoly pozitív értéket jelent számunkra. Ez egyben magyarázza, miért foglalkoztatta Engelst a gens erkölcsének problé-

mája. Az osztálytársadalmak erkölcséből jóval kevesebbet vehetünk át, mint esztétikájából, tudományából stb. Ez azonban nem jelenti, hogy az erkölcs ebben a korszakban nem hozta létre a maradandó értékek egész sorát.

2. *Egy fejezet Hegelről.* Bloch denuncálja Hegelnek az erkölcsről alkotott felfogását — a Sollen-nal kapcsolatos elvető álláspontját porosz konzervatizmusából vezeti le —, de ez a denunciálása a marxista etika közvetett kritikáját tartalmazza. A szerző kifejti, hogy Bloch, aki az erkölcsiséget leszűkíti egyfajta „impulzusra”, általános erkölcsi képességre és képtelen eljutni a történeti konkrét morálhoz, e hamis koncepció alapján azt tartja, hogy Hegelnél az erkölcs kérdésének kifejtése befejezett formát nyer a „A szellem fenomenológiája” harmadik részének második fejezetében. Itt azonban Hegel csak „a szív törvényét”, azaz az erkölcsi cselekvésre való nyers, alakatlan képességet tárgyalja, tehát csupán az erkölcsiség történeti kiindulópontját. Az erkölcs Hegelnél csak „a szív törvénye” és „az általános rend” harcából születik. A „szellem” c. fejezetben Hegelnél a morál átcsap a politikába. A szerző kifejti, hogy ezek alapján érthető, miért nem ábrázolta Bloch hamisítatlan teljességében a hegeli koncepciót. Ugyanis készpénznek veszi az erkölcs és a politika elvi szembenállását, nem ismeri el a kettő közti közvetítő kapcsolatokat, az erkölcs szükségzerű átmenetét a politikába. A fennálló ellentmondás szerinte csak egy módon oldható meg: „a szív törvényének” primitív kiindulópontjához való visszatéréssel. Ilyen visszatérés azonban nem létezik. Hegel az előrehaladás igazi útját nem fedhette fel; nála a politikában feloldódott morál a vallásban és az abszolút tudásban születik újjá. De éppen a „A szellem fenomenológiájának” e végső fejezeteiben fejti ki azon zseniális gondolatait, mely szerint az ember saját munkájának terméke. Ez a gondolat vált kiindulóponttá Marx számára Hegel túlhaladásához. Marx következetesen keresztülvitte a morál átcsapását a politikába, és ezen az alapon dolgozta ki a proletáriátus diktatúrájának elméletét.” Marx politikai tanában valóban megszüntetve megőrződött az erkölcsről alkotott hegeli felfogás. A gyakorlati forradalmi politika megmutatja azt az utat, amelyen az erkölcs visszatér önmagához, amelyen a szív hangja kibékül a világfolyamattal. És ezt az utat nemcsak megmutatja, hanem oda is vezeti az emberiséget.”

3. *Az erkölcs történetéhez.* Hegel a morált egybekapcsolta az egész emberiség történetével; és bármennyire is spekulá-



tíve, de nemcsak az ellentéteket látja meg a morál, politika, logika és esztétika közt, hanem mindenekelőtt vonatkozásait, közvetítéseiket és átmeneteiket. Bloch e szférák ellentétességét hirdeti és kiemeli, hogy az erkölcs terén nem beszélhetünk örökségről. Ludwig Marcuse —, aki a harmincas években szintén fellépett Bloch bírálatának igényével — elismerte ugyan az erkölcs történeti jellegét, de teljesen relativista alapon.

A szerző a továbbiakban az erkölcsi képesség kialakulásának kérdésével foglalkozik, majd az osztálytársadalmak erkölcsi fejlődésének problémáit tárgyalja. Hangsúlyozza, hogy az erkölcsnek nincs immanens története; elválaszthatatlan a termelő munka, a termelőerők fejlődésétől. Az uralkodó osztályok mesterségesen megmerevített normáikat és uralmuk eszközkévé változtatják őket, a kialakuló új osztályok először követik azokat, végső fokon azonban lerombolják és újakat hoznak létre. Bloch eltörzítve értelmezi Engelsnek azt a tételét, amelyben arról beszél, hogy az osztálytársadalmakban az erkölcs mindig osztályerkölcs. Bloch szerint e tétel igazolja az osztálytársadalmak erkölcsének általános elvetését. Holott — mint a szerző írja — egy erkölcs attól még nem önmagában rossz, mert egy uralkodó osztály hatalmát és érdekeit igazolja, ahogy önmagában még attól sem válik jóvá, mert egy elnyomott osztály felháborodását és jövőbeli érdekeit fejezi ki. Így pl. a „ne lopj” parancs, amely a magántulajdon társadalmának egyik erkölcsi normája, a magántulajdon megszüntetése után sem veszti el érvényét, sőt, a szocializmusban kiegészítik egy különösen szigorú tilalommal, amely a közösségi tulajdon sértetlen megőrzésével kapcsolatos. A kommunizmusban is csak azért veszti el gyakorlati jelentőségét, mert feleslegessé válik. A tulajdonképpeni feladat abban áll, hogy feltárjuk az osztályerkölcs haladását, csak azután adhatunk konkrét választ arra a kérdésre, vajon vannak-e az erkölcs történetének örökölhető hagyományai.

4. *Erkölcsi örökség.* A szerző az örökség kérdésével foglalkozva kimutatja, hogy pl. a lovagiaság és az udvariasság a középkorban jöttek létre, mint erkölcsi tulajdonságok s bár az a talaj, melyen e tulajdonságok létrejöttek, régen letűnt, a lovagiaság és az udvariasság fennmaradtak. És amikor lehetőség nyílik rá, a proletariátus is felhasználja ezeket a pozitív tulajdonságokat a forradalom érdekében. Továbbá „az adott szó szentsége”, a szótartás is átvett pozitív erkölcsi tulajdonsággá vált, miután levetkőzte kezdeti mágikus, majd lovagi, végül pedig tőkés értelmezését.

A blochi felfogás szerint ilyen örökségről nem beszélhetünk. Bloch szerint mindaz elhanyagolható, ami az ismeretlen „ideális őstársadalom” és a szintén ismeretlen „reményteli jövődő társadalom” közt keletkezett. A vallás értelmében az emberi történelem éppígy csak siralmas vándorlás a paradicsom és a menny között. Ily módon Bloch a kommunizmust objektíve vallássá változtatja. A szerző hangsúlyozza, hogy elvileg igenelnünk kell az erkölcsi hagyományok átvethetőségének kérdését, még hozzá az egész történelem és minden osztály szempontjából fejt ki a szerző. Az uralkodó és az elnyomott osztályok, a konzervatív és a forradalmi korszakokban egyaránt, az átmeneti és időszakos erkölcsi tulajdonságok mellett maradandó értékeket, az erkölcs egészét gazdagító értékeket is létrehozta.

5. *Az erkölcs igényéről.* Bloch és Marcuse érdeme, hogy felvetették a kommunizmus és az erkölcs viszonyának kérdését. Hibájuk ugyanakkor, hogy az erkölcs elsődlegességét próbálják bizonyítani. Marcuse pl. azt javasolta, hogy „materialisták” helyett „humanistáknak” nevezzük magunkat és a dialektikus materializmust etikai voluntarizmussal akarja felecsélni.

6. *Az erkölcs rossz és jó csengéséről.* Bloch szemrehányóan beszél arról, hogy az etikai kérdéseknek rossz csengésük van a kommunisták számára. A szerző elismeri, hogy e téren történtek szektás hibák, a Lenin által megbírált „gyermekbetegség” hatásaképpen. De ez az ellenséges érzés főként konkrét erkölcsi fogalmak ellen irányult, nem pedig az erkölcsi magatartás ellen általában. Lenin pl. fontosnak tartotta az etika fegyverének felhasználását is a politikai propagandában. A kommunisták mindig büszkén hivatkoznak arra, hogy a kiemelkedő etikai idealisták nyomdokában haladnak. A kommunista propagandának az elmúlt évtizedekben számolnia kellett azzal a ténnyel, hogy az uralkodó konkrét erkölcsi fogalmak polgári tartalmúak, s az erkölcsi képességre való közvetlen hivatkozás a fennálló rend védelmét segítette volna elő. Ezért elkerülte a nép, haza, hűség, hit stb. fogalmait és helyettük analitikus fogalmakat használt. (Imperialista háború helyett, a háború polgárháborúvá változtatása béke helyett stb.) A kommunista propagandában azonban 1933 óta fordulat állott be: ez az év a Szovjetunió kiemelkedő eredményeinek s a Dimitrov által meghirdetett egységfront éve. Így lehetőség nyílt arra, hogy a kommunisták beleolvasszák propagandájukba a haza, a szeretet, a nép, a hit fogalmait.

**R. Garaudy: A katolikus egyház, a demokrácia és a munkásosztály**

A cikk az utóbbi franciaországi eseményekkel kapcsolatban a katolikus egyház reakciós társadalmi—politikai szerepét elemzi. Ismerteti azokat a hatalmas eszközöket, amelyekkel a francia egyház politikai akciójának végrehajtásában rendelkezik. Az egyház két irányban fejt ki széleskörű politikai tevékenységet: egyrészt aktívan támogatja a köztársaságellenes manővereket, másrészt behatolni igyekszik a munkásosztály soraiba. A szerző sok friss adattal mutatja be az egyház antidemokratikus tevékenységét és a de Gaulle hatalomra jutásában játszott aktív szerepét.

Különösen nagy erőfeszítéseket tesz az egyház a munkásosztály befolyásolása és a marxizmus visszaszorítása érdekében. Az egyház mindenkor ideológiailag igazolni kívánta és öröknek nyilvánította a kizsákmányolás rendszerét; feladatának tekintti a közrend védelmét a forradalommal és a kommunizmussal szemben. Az emberek közti természetes és örök egyenlőtlenség nevében az osztályharc elvetését követeli. Az osztályok együttműködése érdekében az egyház a korporatív rendszer mellett foglal állást. Propagandát folytat a munkások és munkáltatók közötti „emberi kapcsolatok” megteremtéséért. A marxizmus terjedése ellen folytatott harcában új ideológiai formákat alkalmaz, sajátos katolikus revizionizmust dolgoz ki. Ez a revizionizmus tagadja a marxizmus tudományos jellegét, a szocializmusnak egy sajátos

francia útját keresi, méghozzá a régi utópisták elképzeléseinek alapján. Pozitivistáknak tagadja a társadalmi törvényszerűségeket és a dialektika jogosultságát. Marx egész művét az elidegenedés elméletének misztikus, hegeli formájára vezeti vissza. A jezsuita revizionisták kifejtik, hogy a marxizmus nem más, mint vallás. Az így meghamisított marxizmust azután a magukénak vallják.

Végezetül a szerző ismerteti az egyház politikai harcának szervezeti formáit. Alapszervezete a parókia, amely gazdagokat és szegényeket mint egyenlőket egyesíti. Az egyház a maga szervezeti formáit rugalmasan hozzáigazítja a harc szükségleteihez, új püspökségeket hoz létre a munkáskerületekben, kifejleszti az actio catholica számos régiószervezetét, saját politikai jellegű munkásszervezeteit, sárga szakszervezeteit, papokat küld dolgozni a munkások közé. Ezek a katolikus munkásszervezetek is terjesztik a revizionizmus mondanivalóját, a „demokratikus szocializmus”, „a gazdasági demokrácia” stb. eszméit. Az egyháznak ez a széleskörű szervezete magán hordja azonban a nagy társadalmi ellentmondások bélyegét, amelyek különös erővel visszahatnak az ifjúsági és munkásszervezetekre.

A szerző végül ismételtelen felhívja a figyelmet arra, hogy ezek a belső ellentmondások is igazolják a vallás társadalmi gyökereinek marxista felfogását és, hogy a kommunistáknak érteniük kell ahhoz, hogy a katolikus dolgozókat fokozatosan rávezessék az osztályharc útjára.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1958. 97—98. SZÁM

**J. Arnault: Három megjegyzés az algíri kérdésről**

A szerző az algíri kérdés három bonyolultabb oldalával foglalkozik. Először, az algíri nemzet fogalmának tartalmával kapcsolatban megállapítja, hogy a Francia Kommunista Pártnak az a 1939-ben kialakított álláspontja, miszerint az algíri nemzet kialakuló félben levő nemzet, nem jelentette az algíri probléma elkódosítását és az algíri nép önrendelkezési jogának elvetését. A szerző emlékeztet arra, milyen jellemvonások együttléte jelenti a nemzet kialakulását, majd megjegyzi, hogy a nemzet kialakulásának „pillanatát” igen nehéz megállapítani. Ez az időpont többnyire egybeesik a nemzet politikai létének kristályosodásával, valamilyen döntő for-

dulattal, eseménnyel kapcsolatban. Azt állítani, hogy az algíri nemzet öntudatra ébredése 1954—57-ben következett be, nem okozhat kárt az algíri ellenállási mozgalomnak. Az az állítás, hogy az algíri nemzet öröktől fogva létezik helytelen azért is, mert Algériából „muzulmán” nemzetet csinál és nem veszi figyelembe az európai bevándorlás sajátos helyzetét. A régen bevándorolt európaiak hozzátartoznak az algíri nemzethez. A látszólagos etnikai problémák mögött a valóságban osztályellentétek húzódnak meg.

Másodszor: milyen viszony alakítható ki Franciaország és Algéria között? A szerző visszautasítja azt az állítást, hogy a Francia KP álláspontja bizonyos vonatkozásban imperialista színezetű lenne. A kommunisták mindig azon a véleményen vol-

tak, hogy a két nép közötti viszony annál szorosabb lesz, minél szabadabban alakul. Ugyanakkor azt is figyelembe veszik, hogy a két nép kapcsolatai történelmi okoknál fogva igen sokoldalúak és sokkal szorosabbak a más gyarmatokkal létrehozott kapcsolatoknál. Ezért követeli a párt, hogy a két nemzet között újfajta kapcsolatokat hozzanak létre.

Harmadszor: hogyan lehet a francia nép nagy tömegeiben megérlelni azt a gondolatot, hogy az algíri népnek joga van az önálló nemzeti létre és szabadságra? Néha tagadják, hogy a FKP-nak joga lenne ebben a kérdésben a francia nemzeti érdekére hivatkozni. De mit értünk itt nemzeti érdeken? Nem a burzsoá nacionalizmus érdekeit, hanem a nép érdekeit, a nemzeti függetlenség, a független nemzetgazdaság fejlődését, a nemzeti kulturális haladás érdekeit stb. Meg kell magyarázni, hogy a francia nép igazi nemzeti érdeke az algíri háború megszüntetése békés tárgyalások útján.

A szerző kiemeli, hogy az algíri kérdés jelenti a francia nép számára a legnehezebb gyarmati kérdést, amelyet eddig meg kellett oldania. Ennek döntő oka a régi, nagylétszámú európai emigráció létezése Algériában. Az is megnehezíti a probléma megértését, hogy az algíri felszabadító front igen éles kommunistaellenes propagandát folytat Franciaországban.

### **Léon Lavallée: Technikai haladás és gazdasági versenyek**

A cikk abból indul ki, hogy a kapitalista és a szocialista rendszer versenyében a gazdasági verseny különböző faktorok eredménye, és hogy azért fontos megismerni e faktorok dinamikáját, hogy előre láthassuk a verseny egészének dinamikáját. A szerző két ilyen tényezővel: a műszaki káderek és a tudományos-műszaki haladás problémájával foglalkozik.

Ami a műszaki káderek relatív számát illeti, ismeretes, hogy e téren már 1958-ban a Szovjetunió került fölénybe.

A tudományos és technikai versenyt illetően a szerző kiemeli, hogy ez más ütemben halad előre és jelentősen megelőzi a gazdasági versenyt. A Szovjetunió ugyanis, egy bizonyos gazdasági színvonal elérése után — ha gazdaságilag még fejletlenebb fokon áll is — megelőzheti a legfejlettebb kapitalista országokat több tudományágban vagy ezek többségében. Ennek oka pedig az, hogy a szocialista termelési viszonyok okozta gyors gazdasági fejlődés maximálisan elősegíti a tudomány fejlődését, míg a kapitalista gazdaság gyenge

fejlődése, sőt néha abszolút hanyatlása is fékezi a tudomány fejlődését és a tudomány általános műszaki alkalmazását. Ennek következtében minél inkább gyarapszik a Szovjetunió, annál inkább meghaladják a tudomány és a technika rendelkezésére álló anyagi eszközök az azonos gazdasági színvonalon álló kapitalista országok eszközeit. A hanyatló kapitalizmusban a tudománynak és a technikának az a tendenciája, hogy elmaradjon ez országok gazdasági lehetőségei mögött. A feltörekvő szocialista rendszerben ellenben a tudomány és technika tendenciája az, hogy széles fronton megelőzze a termelés fejlődését.

A kapitalizmusból a kommunizmusba való világméretű átmenet legdöntőbb fázisa a gazdasági verseny megnyerése. De ezt szükségszerűen megelőzi és előkészíti a tudományos és technikai versenyben aratott győzelem. A tudomány és a technika egyébként is visszahat a gazdasági fejlődésre és lerövidítheti a gazdasági verseny időszakát.

A Szovjetunió tudományos és műszaki fejlődése ösztönzőleg hat a kapitalista országok azonos ágaira, annak ellenére, hogy továbbra is érvényesül a monopolkapitalizmust jellemző stagnálási és rothadási tendencia. A két rendszer közti verseny feltétlenül hatást gyakorol a kapitalizmusra, továbbmenően a stagnálási tendencia nem zárja ki a tudomány és a technika fejlődését a kapitalizmusban. Éppen ezért a szocialista országoknak állandóan tanulmányozniuk kell a legfejlettebb kapitalista országok tudományos és műszaki haladását.

A kapitalista országok, a még létező gazdasági előnyük révén, egyelőre óriási lehetőségekkel rendelkeznek a tudományos haladás terén. Egyesek ennek alapján azt állítják, hogy a tudományos és műszaki haladás hol az egyik, hol a másik tábor oldalán fog jelentkezni a jövőben. A történelmi tendencia azonban az, hogy a szovjet tudomány túlhaladja a kapitalista országokét, és ez a tendencia irreverzibilis.

A tudományos haladásnak ezt a mozgását a burzsoázia nem ismerheti el. A tudomány ugyan egyetemes jellegű és a technika közömbös a termelési viszonyokkal szemben, azonban fejlődésük üteme és lehetősége a termelési viszonyok minőségétől függ.

### **Francois Lurcat: A dialektikus materializmus és a fizika**

A szerző abból indul ki, hogy napjainkban a dialektikus materializmus továbbfejlődését nem egy gondolkodó műveiben,

hanem azokban a nagyszámú tanulmányokban tudjuk csak nyomon követni, amelyek különböző folyóiratokban, publikációkban láttak napvilágot. A továbbiakban a szerző igyekszik módszeresen kimutatni, hogyan igazolta és gazdagította a fizika fejlődése a dialektikus materializmust.

Beigazolódott a lenini anyagfogalom helyessége. Igaz, hogy egyesek a materializmust azzal az állítással próbálják kétségbevonni, hogy e felfogás szerint az anyag mindig csak a legegyszerűbb törvényeknek engedelmeskedne. Mások feleslegesnek tartják a materializmus alapelveinek ismételtetését, azzal érvelve, hogy minden tudós ösztönszerűen meg van győződve a külvilág objektivitásáról. Holott a materializmust újból és újból támadják, elsősorban úgy, hogy azonosítják a mechanikus materializmussal (Heisenberg). A fizika egész fejlődése szüntelenül ellenőrizi és pontosabbá teszi azt az alapvető gondolatot, hogy az anyag elpusztíthatatlan és megteremthetetlen. Ha az „elemi” részecskékkal kapcsolatban egyesek mégis az anyag megsemmisüléséről vagy megteremtődéséről beszélnek (Weisskopf), ennek oka ismét a materializmus mechanikus felfogásában keresendő. A modern fizika azt is beigazolta, hogy a mozgás az anyag létezési módja (kvantumfizika), továbbá, hogy a mozgás elpusztíthatatlan és megteremthetetlen (a megmaradás törvénye).

A tudomány fejlődése egyrészt gazdagítja a dialektikus materializmust, másrészt minden tudomány a maga általános fogalmait a filozófiától kölcsönözni. Ezért a korszerű materializmus nagy hatással van a tudomány fejlődésére. A kutatók a tudománytalan filozófiai rendszerekre és a pozitivizmusra való visszahatásképpen sokszor elvetik az általános filozófiai fogalmakat. Pedig a tudományos filozófiai általánosítás nélkülözhetetlen a tudomány számára. A filozófiai általánosítás az anyagi világ különböző tartományainak egységét, közös vonásait tükrözi. A filozófia általánosítás, lényegét tekintve nem különbözik a tudományos általánosítástól, feltéve ha a korszerű materializmusról van szó.

Ezekután a szerző néhány példán megpróbálja kimutatni a dialektika és a természettudomány fejlődésének összefüggését: így pl. a véletlen kategóriáján (ezzel kapcsolatban kiemeli a statisztikai törvények jelentőségét és azok objektív jellegét); és a tér és idő kategóriáin (relativitáselmélet, kvantummechanika, az elemi részecskék és a mezők elmélete).

A világos filozófiai nézetek hiánya nagyon károsan hat a tudomány elsajátítására és tanítására. A középiskolákban pl. a legtöbb diák nem képes megérteni a fizikát,

mert azt pozitivista módon oktatják. A Szovjetunióban ellenben a fizikát a maga összefüggéseiben tanítják és ezért válik érthetővé (lásd Landsberg tankönyvét). A Szovjetunióban lefolyt viták megmutatták a dialektikus materializmus fölényét az empirizmus fölött.

### Michel Verret: A keresztények és a politika (folytatás)

Tanulmánya 2. részében a szerző a mai francia helyzettel kapcsolatos problémákat elemzi. Kimutatja, hogy a francia katolikus egyházat uraló reakciós erőket a következő nézetek jellemzik: kolonializmus (faji, sovinezta demagógia, gyarmati kereszteshadjárat), kommunistaellenesség, obszkurantizmus (a keresztény állam teokratikus felfogása, a fideizmus terjesztése) és az ultramonantanizmus (a Rómának és a pápának való szoros alárendeltség követelése, vagyis a nemzetközi reakció erejére való támaszkodás az egyházon belül jelentkező haladó vagy modernista tendenciákkal szemben).

A nemzetközi egyházi hierarchia az imperializmus ellentmondásainak — és ezek hatására az egyházon belül jelentkező ellentmondások — éleződésére határozottan a reakció útját választotta és a kapitalista rendhez köti az egyház sorsát. Ennek oka az, hogy az egyház minden vonatkozásban a kapitalista rendszertől függ, maga is kapitalista tulajdonossá vált, továbbá, hogy a vallásos ideológia is a mai társadalom osztályszerkezetével függ össze. Az egyház tevékenységében az osztályharc többnyire misztifikált formában, mint a kommunista ateizmus elleni harc jelentkezik. Koncepciójuk és propagandájuk szerint a „világi” ellentétek az ideológiai ellentétekből fakadnak.

A 3. részben a szerző — az egyoldalúság elkerülése végett — megemlíti, hogy az utóbbi években új elemek is jelentkeznek az egyház politikájában. A Vatikán állást foglalt a gyarmati (afrikai) népek jogai mellett; aktívabban kiált a lefegyverzés és a békés együttélés elvei mellett; egyes egyházak a szocialista országokban sajátos módon foglaltak állást a szocializmus kérdésében. Ezek az új tények azt jelentik, hogy egyrészt az egyháznak figyelembe kell vennie az általa befolyásolt tömegek véleményét, másodsor azoknak a polgári érdekeknek a különféleségét és ellentmondásait, amelyeknek ideológiai védelmezését és igazolását magára vállalta. A katolikus hierarchia magatartása ezért nem teljesen egységes és változhat, így pl. a szocialista országokban alkalmazkodhat egy szilárd szocialista rendszerhez.

A francia egyházban mutatkozó új jelenségek védekező jellegűek. E jelenségek az ateizmus, a kommunizmus térhódításának és az egyházon belüli társadalmi ellentmondások hatására jelentkeznek. A hierarchia kénytelen volt bizonyos politikai választási szabadságot engedni híveinek, hogy fenntarthassa az egyház eszmei egységét. A hívő választhat a liberalizmus vagy a konzervativizmus között, de a kommunistákkal való együttműködést az egyház a legszigorúbban megtiltotta.

Tanulmánya 4. részében a szerző megállapítja, hogy az egyházat szétmarcangoló osztályjellegű ellentétek igen sok hívő szubjektív meghasonlásában tükröződnek vissza. A tragikus aggodalom a keresztény szellem egyik alapmotívuma lett. Az őszinte katolikusok aggódnak látják a világnézetük és a valóság közti ellentmondásokat, így pl. az evangéliumi ige és a mai társadalmi helyzet közti szar-

kadékat stb. A hívő nehezen tudja megoldani ezeket az ellentmondásokat, mert a vallásos ideológia folytán többnyire misztifikált formában fogja fel őket. Hajlik arra, hogy a szellemit elválassa világitól és a világitól elforduljon, a rosszat is misztifikálja, elszakítja társadalmi alapjától és a konfliktusokat a szellemi kibékülés útján szeretné megoldani. Általában az apolitizmus felé hajlik. Még abban az esetben is, ha megérti a politikai harcok elkerülhetetlenségét, idegenkedik az osztályharcotól. A nemzeti kibékülés burzsoá demagógiája találkozik nála az evangéliumi igével és ezért nyújthatnak segédkezet a naív keresztények a fasiszta demagógiának.

A befejező részben a szerző kimutatja, hogy a kommunistákkal való együttműködés nélkülözhetetlen az őszinte keresztények számára; a fasiszta veszély is ezt diktálja.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1958. 99. SZÁM

### A. Gisselbrecht: A német példa. Történelmi megjegyzések a faszizmusról

A szerző abból indul ki, hogy bizonyos feltételek mellett a történelmi analógiák igen hasznosak lehetnek. Természetesen nem helyes kizárólagosan analógiák segítségével megmagyarázni napjaink konkrét problémáit. Ugyanakkor nem szabad minden történelmi analógiát elvetni azzal az indoklással, hogy a történelem nem ismétli meg önmagát és minden esemény egyedi. A valóságban törvényszerűségek uralkodnak a történelemben. A történelmi példák csupán a konkrét helyzetek részleteit nem magyarázhatják, mert a fejlődéstörvények nem határozzák meg a részjelenségeket. Egyes történelmi helyzetek alapja azonban hasonló struktúrájú. Ez az azonos lényeg határozza meg a párt stratégiáját, míg a változó részeket a taktikáját. A történelmi analógia módszerét a szerző arra a kérdésre alkalmazza: van-e faszizmus ma Franciaországban, illetve e felé halad-e a francia helyzet?

A faszizmus egy már ismert vonásának jelentkezése egyrészt még nem jelenti feltétlenül a faszizmust; másrészt az eddig ismert fasiszta rendszerek összes ismérveinek együttes jelentkezése nem szükséges ahhoz, hogy a faszizmusról beszélhessünk. A faszizmus hozzádomul az adott ország sajátosságaihoz. Erős demokratikus tradíciók egyáltalán nem jelentik, hogy ez vagy az az ország immunizálva lenne a faszizmus ellen. A bonapartizmus mindig a demok-


rácia méhében születik. Igaz, hogy a francia faszizmusnak ügyesebben kell dolgoznia, mivel a faszizmus már lejáratta magát. Egyelőre kerülni igyekszik a hitleri típusú banditizmust, hogy más úton lényeges változásokat érhesse el az erőviszonyokban, ami végül is lehetővé teszi majd számára mindenfajta intézkedés és erőszak alkalmazását. Ezért ne keressük a mai faszizmus előtti időszakban Franciaországban feltétlenül mindazokat a jelenségeket, amelyek a hitleri vagy olasz faszizmust jellemezték.

Mikor kezdődik a faszizmus? Nem szabad faszizmusnak nevezni minden önkényes burzsoá intézkedést. El kell választani a faszizmus első jelentkezésének kérdését a faszizmus berendezkedésének kezdetétől. A faszizmus első lépéseit nehezen lehet elhatárolni. A faszizmus akkor kezdődik, amikor a fasiszta diktatúrára való áttérés már eldöntött tény, és a diktatúra csupán lavírozik, hogy megnyerje a közvéleményt és elaltassa az ellenzék éberségét. Totális diktatúráját nem állítja fel egy nap alatt. Ott, ahol nem rendelkezik széles tömegbázissal, bizonyos szabadságjogokat meghagy a szocialistáknak és liberálisoknak (Dimitrov). Hitlerék is nagy gondot fordítottak arra, hogy választások útján, legálisan jussanak hatalomra. Mussolini is nem egyszer döntőbíróként lépett fel saját bandái és ezek áldozatai, a munkásszervezetek között. Mihelyt a faszizmus ily módon megerősítette pozícióit, hirtelen lecsapott. Az olasz faszizmusnak több évre, a náci

rendszernek pedig hat hónapra volt szüksége ahhoz, hogy a hatalom átvétele után meghozza alapvető intézkedéseit.

Ezekután a szerző a fasizmussal kapcsolatos három illúziót cáfol meg. Kimutatja, hogy a fasizmus nem a középosztályok mozgalma, hanem a fináncetke közvetlen diktatúrája; hogy a fasizmus nem jelent valamiféle fordulatot a klasszikus jobboldalhoz képest, hanem annak politikáját folytatja; és végül, hogy nem a régi polgári pártok elleni erőszakkal jut hatalomra, hanem éppenséggel ezek közreműködésével.

A közvélemény megnyerése szempontjából a fasizmus számára életfontosságú a propaganda és a propaganda technikája. Szüksége van továbbá a hadseregére és az államapparátus támogatására. Itt is a jobboldali klasszikus pártok készítik elő számára a talajt. A tömeghatás szempont-

jából azonban a legfontosabb a fasiszta ideológia széleskörű terjesztése, amely lényegében nacionalizmusra, szociális demagógiára  parlamentellenességre vezethető vissza.

A köztársaság megdöntése csak a dolgozó nép megosztásával válik lehetségessé. Németország kommunista pártja is hibákat követett el ezen a téren, mert néha túlságosan mechanikusan hirdette, hogy a szociáldemokrácia a „fasizmus balszárnya”. Mégis a kommunisták voltak azok, akik élet-halál harcot folytattak a fasizmus ellen. A szociáldemokraták felelőssége ebben mérhetetlen. Elméleti síkon lebecsülték a fasiszta veszélyt, azzal az indoklással, hogy a hatalomrajutott fasizmus fel fog őrölni. A gyakorlatban pedig a német szociáldemokraták elfogadták Hitlerrel, mint „kisebb bajt”, ugyanúgy mint ma a francia szocialisták de Gaulle-t.

## PENSÉE 1958. 81. SZÁM

### A. Cornu: Marx Károly és a francia forradalom (1841—45)

Marx szülőföldje, a Rajnavidék, mely változásokon ment át a francia forradalom és a császárság alatt. A 30-as évek után kialakult a porosz burzsoázia liberális mozgalma, majd pedig — a burzsoázia és a proletariátus kifejlődésével párhuzamosan — már a demokrácián belül is létrejött az elválás a kispolgári demokrácia és a kommunista mozgalom között. Marx — akárcsak Engels — kezdetől fogva mint demokrata, még hozzá mint az elnyomott néppel rokonszenvező demokrata lépett fel. Hegel államelmélete nagy hatást gyakorolt rá, de szemben a liberális ifjú-hegelianusokkal, a forradalmi tevékenység mintaképének a Konvent leghaladóbb pártját, a Hegypártot tekintette. 1843 után, amikor a porosz állam megszüntette a Rajnai Újságot és Marx a radikális forradalmi demokrácia útjára lépett, bírálat alá vette Hegel Jogfilozófiáját és tanulmányozta a felvilágosodás ideológiáját, valamint a francia forradalmat. Feuerbach valláskritikájának bizonyos elemeit felhasználva felfedte Hegel államelméletében a reális összefüggések fordított, torz tükrözését (a társadalom határozza meg az állam jellegét, s nem fordítva) és kifejtette felfogását a burzsoá társadalom és a politikai állam kettősségéről. A „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ben megjelent tanulmányai a francia forradalom értéke-

lésének magasabb fokát juttatják kifejezésre. Az emberi és a polgári jogok dekretumában ekkor már az „önző egyénnek”, a burzsoának, a burzsoá magántulajdon szabadságának szentesítését látja. E politikai emancipációval szembeállítja a teljes, a magántulajdon megszüntetésén alapuló emberi emancipációt. A proletárforradalom gondolata a „Bevezetés a hegeli jogfilozófia bírálatába” c. tanulmányában merült fel először. Ebben az időben a kommunizmushoz eljutott ifjú Marx a francia forradalom sikerének és korlátainak okait kutatta, hogy e polgári forradalommal szembeállíthassa elméletét a proletárforradalomról. 1844-ben Marxot elsősorban a francia burzsoázia és a proletariátus közötti osztályharcok kérdése foglalkoztatta, ebben látta a történelem meghatározó elemét. Ő maga is látogatta azokat a titkos kommunista szervezeteket, amelyekben a forradalom „dühöngőinek” és Babeufnek szelleme élt. Sokat tanulmányozta a forradalom okmányait, Levasseur de la Sarthe, MMe Roland, Babeuf, Camille Desmoulins, Robespierre és Saint Just írásait, beszédeit stb. Tervbevette a Konvent történetének megírását. Koncepcióját felhasználta a Ruge és az ifjúhegelianusok felett gyakorolt kritikáiban („Szent Család”). Robespierre, valamint Napóleon bukásának okát Marx abban látta, hogy az államhatalmat a burzsoázia lényeges érdekei ellen akarták felhasználni. Marx értelmezése szerint az 1789-ben megkezdődött francia forradalom története az 1830-as forradalommal

sem zárult le ; a „Cercle Social” forradalmi gondolatai továbbéltek Babeuf összeesküvésében, majd Buonarrotti és a francia kommunisták szervezete mozgalomban. „Ez a következetesen kifejtett eszme az új világ eszméje.”

Cikke végén a szerző összegezi, hogy Marxnak a francia forradalomról alkotott nézeteinek alakulása a lehető leghívebben tükrözi szellemi és politikai fejlődését 1845-ig, elmélete létrejöttének e kiemelkedően fontos szakaszában.

## PERIODIKUM FÜR WISSENSCHAFTLICHEN SOZIALISMUS 1958.

### 1. SZÁM

#### Újtípusú folyóirat

A kiadó beköszöntöje.

A kiadó, Arno Peters nehéz körülmények között indítja a folyóiratot, hiszen Adenauer Németországa annak a Németországnak örököse, mely elűzte hazájukból a tudományos szocializmus megalapítóit, Marxot és Engelst.

„A német Szövetségi Köztársaság az egyetlen kultúrállam, ahol a tudományos szocializmusnak nincs folyóirata.” Ezzel a helyzettel szakít ez az új folyóirat. A kiadó minden egyes szám harmadában „Szocialista Szemle” címen nemzetközi méretekben ismerteti a tudományos szocializmus aktuális problémáit tárgyaló cikkeket. A folyóirat hátralevő  $\frac{2}{3}$ -ad részében

— felváltva — vagy a társadalmi élet különböző szféráinak problémáit tárgyalja, vagy pedig — probléma-füzetek formájában — egy-egy kérdést elemez behatóan, és ily módon megpróbálja „szolgálni a szocialista gondolat fejlődését”. A kiadó szerint így egységes kép alakul ki a szocializmus három megjelenési formájáról a szocialista gondolatról, mozgalomról és a szocializmusról, mint történelmi valóságról.

A folyóirat annak köszönheti létrejöttét, hogy Arno és Anneliese Peters műve, a „Szűnkronoptikus világtörténelem” hatvanhét ezer példányban jelent meg Nyugat-Németországban s a könyv jövedelme fedezte a folyóirat alapítását.

(A folyóirat ismertetésére visszatérünk. Szerk.)

## ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE 1958.

### 3. SZÁM

#### Herman Lübke (Münster): Az újkantianizmus és a marxizmus politikai elmélete

A szerző kiemeli, hogy a német polgárság éppen 1870-ig, amikor Németország polgárvá válásának folyamata befejeződött, feledkezett meg teljesen a politikai gondolkozásról. Érdekes módon a német kapitalizmus fellendülési periódusában Schopenhauer kései hatása érvényesült, aki a tétlenség, a pesszimizmus filozófusa volt. Megállapítja, hogy abban az időszakban mind Kantot mind pedig Hegelt mellőzték Schopenhauerrel szemben és csak a német polgárság győzelme után nyúltak vissza Kanthoz. A 70-es évek után kialakult újkantianizmus Kanthoz nyúlt vissza Hegel teljes mellőzésével. Hegelben első sorban porosz államfilozófust láttak és ezért a munkásságát a polgári haladás szempontjából elvetették. A kantianizmus ebben az időben első sorban a kanti etikára

támaszkodott. Natorp, de különösen Herman Cohen érdekes közvetítő szerepet játszottak a kanti filozófia és a szocialdemokrácia között. Cohen szerint a jog- és államtudományt lényegében etikai módon kell felfogni, és ilyen módon az egész politikát az etikára kell alapozni. Ennek megfelelően Cohen és Lange is egy bizonyos etikai szocializmust hirdettek és a népcsme fichte fogalmával egészítették ki a kanti rendszert.

A szerző kimutatja, hogy ennek az etikai szocializmusnak milyen nagy befolyása volt Bernsteinre, aki a szocializmust — akárcsak Cohen — nem gazdasági kényszerűség eredményének, hanem első sorban erkölcsi követelménynek tekintette. Kautsky ugyan szembeállt ezzel a felfogással, de már egy olyan mozgalom talajáról, amely lényegében elvetette a forradalmi célkitűzéseket és a gyakorlati revizionizmus útjára tért.

**Ch. Perelman: Önevidencia és bizonyítás**

A klasszikus ismeretelméletek egy me-rev alternatíva keretein belül mozogtak — vagy fel kell tételezni azt, hogy minden tudás végeredményben valamely közvetlen önevidencián nyugszik vagy el kell fogadni a teljes szkepticizmust. Valamely ítélet akkor evidens, ha mindenki, aki a benne szereplő terminusok jelentését érti, bizonyos igazságában. Ez a bizonyosság nem szubjektív jellegű. Az ész beleegyezése éppen abban különbözik az akaratétől, hogy nem az intellektustól, hanem az általa felfogott tárgyak természetétől függ. Ez az elmélet, amely az igazság kritériumát és a tudás alapját valamely evidenciában látja, szükségképpen jut el vagy valamilyen intuíció, vagy az alapigazságok analitikus jellegének feltételezéséhez. E kétfeltevés bármelyikének elfogadása azonban tarthatatlan következményekhez vezet. A klasszikus bizonyításelmélet felülvizsgálatával azonban e tények ellenére is el lehet kerülni a teljes szkepticizmust.

Az evidencia filozófiája, mint ez Descartes-nál is látható, két speciális következményt von maga után. Az egyik a megismerés aszociális és történelemellenes interpretációja. A kartézianus ismeretelmélet végeredményben nem emberi, hanem „isteni” megismerés elmélete — kezdet, gyakorlat, tradíció és tanulás nélkül való megismeréséé. Másrészt ez a gnoszológia teljesen elszakítja az elméletet a gyakorlattól.

A szerző saját nézetét e filozófiák ellentétéként jellemzi. A reális emberi gondolkodás nem ingadozik az abszolút bizonyág és az abszolút szkepszis között.

Az emberi megismerés olyan történelmi fejlődés végeredménye, amely a speciális problémák speciális módszerek által történő megoldásán keresztül gazdagodik. Emegismerés tökéletlen, de tökéletesíthető, amennyiben minden eddig elért gondolati eredmény annak a tradíciónak részévé válik, amelyből a későbbi gondolkodók kiindulnak és amelyet részben átalakítanak. A megismerés alapját nem evidens, bizonyításra nem szoruló igazságok alkotják, hanem az igazolt vélemények, azok a nézetek, amelyek minden ellenvetést és próbát kiálltak, amelyekben bizonyos mértékig megbízhatunk, ha nem is lehetünk teljesen biztosak igazságunkban. Ezek az állítások más korban, más ideológiái metodológiai összefüggésben kérdésessé válhatnak. Azonban kérdésessé tételükre az általános skepszis módszere nem elegendő, mert alap- és indítékok nélkül semmiféle változás sem eszközölendő a meglevő tudásanyagban.

Az ilyen problematikus, valószínű premisszákból kiinduló tudás státusza a klasszikus bizonyításelmélet szempontjából igen kétségesnek tűnik. Ez az elmélet feltételezi, hogy a konklúzió sohasem rendelkezhet nagyobb bizonyossággal, mint a premisszák leggyengébbike. Ez a feltétel azonban nem szükségszerű és csak az analitikai bizonyításokra áll. Nagyszámú, különböző bizonyossági, egyes esetekben kétséges premissza konvergenciájából származó következtetés egyes esetekben olyan biztos lehet, hogy csak a holdkórosok fog-nak kételkedni igazságában (pl. a múlt-ró. való ismeretek lehetőségének kérdése). A mai logikusok által elhanyagolt argumentáció-elmélete vethet fényt e problémára.

**MIND 1958. 267. szám****William E. Kennick: Téves alapon áll-e a hagyományos esztétika?**

A szerző szerint a hagyományos esztétikák első és alapvető hibája az, hogy a különböző művészeti ágakra és különböző korok műalkotásaira vonatkozóan a „művészet”-nek, a „szép”-nek stb. egységes meghatározását akarják adni, hiábavaló hajsztát folytatva nemlétező lényegeket után. Ami az esztétikák különböző meghatározásait illeti (amilyen pl. Croce-é: „a művészet kifejezés”, vagy Clive Bell-é: „a művészet kifejezésteljes forma”, („significant

form”), ezek nem érthették el kitűzött — irreális — céljukat, azonban mégsem voltak haszontalanok, mert korukban az ízlés megváltoztatására irányuló jelszavak szerepét töltötték be.

Abból az alapvető tévedésből, mely minden műalkotás számára közös kritériumokat akar adni, származik az a másik hibás nézet, amely a kritikai értékelés kritériumait „a művészet” természetéből akarja levezetni, feltételezve, hogy komoly kritika lehetetlen minden műalkotásra egyaránt érvényes kánonok, irányadó minták nélkül. Ez a tévedés a művészeti érté-



kelés módszerének más — különösen morális — értékelési módokkal való kritikátlan azonosításából és a művészet önkényességének figyelembe nem vételéből ered.

Az esztétikai relativizmust hirdető szerző szerint az esztétikai kritériumok csak viszonylagos jellegűek lehetnek, az igények és érdeklődés átalakulásával változnak, ezek pedig koronként, embercsoportonként, sőt még egy egyén esetében is változóak.

#### J. W. N. Watkins: Bizonyítható és befolyásos metafizika

A cikk a „metafizikai” vagyis klasszikus filozófiai problémák és általában a „metafizika” létjogosultságát védi elsősorban a „logikai empiristákkal” szemben.

A logikai empiristák szerint valamely kérdés vagy empirikusan, vagy a definícióból kiindulva analitikusan dönthető el, vagyis az igazságok vagy szükségszerűek, vagy a posteriori (tapasztalaton alapuló) megállapítások. A metafizikai problémákat az empiristák pusztán nyelvi problémáknak tekintik.

Nagyon valószínűtlen azonban e megoldás helyessége, hiszen a történelem során bizonyos metafizikai problémák ilyen vagy olyan megoldása nagy szabályozó szerepet játszott a tudomány fejlődésének kritikus szakaszaiban, elsősorban negatív módon, amennyiben megtiltotta ilyen-vagy olyan fajta empirikus elméletek létesítését.

A „metafizikai” elméleteket a cikk „kísértet-világegyetem” doktrínáknak nevezi. Elnevezését azzal indokolja, hogy pl. ahogyan egy kísértetjárta kastély esetében bizonyos jelenségek mögött valamilyen erő létezését tételezik fel — melyről néha bizonyos hatások által bizonyítékokat kapnak —, ugyanúgy a világegyetemben is valaminek a leplezett létét tételezik fel.

Ilyen „kísértet-világegyetem doktrínák” pl. a szerző szerint a determinizmus (kauzalitás), a historizmus, a fatalisztikus-determinista történetfelfogás, a gondviselés tana (mint a historizmus teológiai változata) stb. Az ilyenfajta elméletek, amelyek logikai szerkezetüket tekintve általános létezését állítanak, éppúgy megcáfолhatatlanok, mint amennyire igazolhatatlanok. Továbbá nem empirikus (aposteriori) ítéletek, ugyanakkor azonban csak abban az értelemben a prioriak, amennyiben nem ellenőrizhetők (a tapasztalati kipróbálás értelmében), viszont nem szükségszerűek. A logikai empiristák vádjaival szemben tehát logikai helyük meghatározható, mégpedig egy sajátos, ténylegesen létező senki-földjén, amely az analitikus igazságok és az empirikus ítéletek közt van.

Ezeknek az elméleteknek — a szerző szerint — megvan a maguk jelentősége és bár jellegük következtében tudományos kísérletekkel nem ellenőrizhetők és analitikus úton sem igazolhatók, jelentőségük mégis megítélhető a tudomány fejlesztésében eltöltött szerepük, előrevivő hipotézisek felállítására irányuló ösztönző erejük stb. alapján.

MIND 1958. 268. szám

#### W. T. Stace: Az empirizmus néhány helytelen interpretációja

Az empirizmus alapelve mind Hume-nál, mind a modern empirizmusban (melynek kiindulópontja a verifikálhatóság elvének bevezetése a bécsi kör tagjai részéről) lényegében azonos és így körvonalazható. Minden ismeretadó verbális kifejezésnek vagy speciális, de analízálhatatlan tapasztalati adatokra kell vonatkoznia, vagy alkalmasnak kell lennie egy olyan elemzés számára, melynek végső fogalmai ilyen tapasztalati adatok.

A cikk a továbbiakban először is azt igyekszik bebizonyítani, hogy azon állítás, amely szerint a filozófia egyetlen feladata az analízis — függetlenül attól,

hogy helyes-e vagy helytelen —, nem következik az empirizmus elvéből.

Egy másik tévedés az empirizmus és szenzualizmus azonosítása. Valójában logikailag egyáltalán nem következik az empirizmusból, hogy minden tapasztalatnak érzéki tapasztalatnak kell lennie.

Harmadszor, a szenzualisták elméletével szemben a „dualisták” — Locke, Hume — álláspontja a helyes, amely szerint a filozófiai analízis végfogalmai vagy érzéki tapasztalatok vagy belső tudati tapasztalatok. A szerző itt mindenfajta materializmus megcáfолásának igényével lép fel (materializmusként elsősorban a behaviourizmust emlegetve) és következőképpen érvel: „Ha a tudat a testi mozgás egy fajtája, akkor lehetetlen, hogy valaki tudatában legyen annak, hogy tudatos és

ugyanakkor ne legyen tudatában testi mozgásának.”

A negyedik polemikus részben a cikk Whiteheadnek Hume ellen irányuló bírálatát elemzi. Whitehead azt mondja, hogy Hume hibás körben mozog, amikor egyfelől empirikus áttekintés alapján minden egyszerű eszménket egyszerű benyomások-

ból eredezteteti, másfelől pl. a „szükségszerű kapcsolat” eszméjét azzal veti el, hogy mögötte nem áll megfelelő benyomás. Stace ez ellen azzal védekezik, hogy a Whitehead-féle kritika kiindulópontja hamis, mert nem igaz, hogy az empirizmus alapelve pusztán induktív tapasztalati általánosítás eredménye.

## TARTALOMJEGYZÉK

<b>Fogarasi Béla 1891–1959</b>	1
--------------------------------	---

### TANULMÁNYOK

<i>Fogarasi Béla</i> : Az 50 éves Materializmus és empiriokriticizmus .....	5
<i>Molnár Erik</i> : A történelmi materializmus néhány kérdése Lenin Materializmus és empiriokriticizmus c. művében .....	24
<i>Szabó Imre</i> : A Magyar Tanácsköztársaság állama és joga .....	30
<i>Blohincev A. D.</i> : Felszólalás a természettudományok filozófiai kérdéseit tárgyaló moszkvai konferencián (1958. október) .....	49
<i>Simonovits Istvánné</i> : Leibniz filozófiájának kettős arculata .....	55
<i>Balogh Elemér</i> : Az irracionizmus kritikájához. Vita Lukács Györggyel .....	75
<i>Fukász György</i> : A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban .....	114
<i>Sós Vilmos</i> : Az oksági elmélet problémái Marx Tőkéjében .....	129

### VITA

<i>Takács László</i> : Az élő és az élettelen filozófiai kérdései — tekintettel a visszavezetés problémájára .....	162
--	-----

### FIGYELŐ

<i>Balázs Béla</i> : A marxista–leninista ismeretelmélet oktatásának kérdése .....	178
--	-----

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Marx–Engels Művei II. kötet ( <i>Sós Vilmos</i> ) .....	190
Hegel: Előadások a filozófia történetéről I. kötet ( <i>S. V.</i> ) .....	196
Könyv a szocialista társadalom ellentmondásairól ( <i>Kárpáti Sándor</i> ) .....	198
H. Wallon: A gyermek lelki fejlődése ( <i>S. Molnár Edit</i> ) .....	202
A logika kérdései ( <i>G. Havas Katalin</i> ) .....	205
Nicolaus Cusanus „filozófiai végrendelete” ( <i>Bonta Jánosné</i> ) .....	208
Folyóiratismertetések .....	210

## СОДЕРЖАНИЕ

Бела Фогараша 1891—1959	1
-------------------------	---

### СТАТЬИ

<i>Бела Фогараша</i> : Пятьдесят лет «Материализм и Эмпириокритицизм» Ленина .....	5
<i>Эрик Мольнар</i> : Некоторые вопросы исторического материализма в книге Ленина «Материализм и Эмпириокритицизм» .....	24
<i>Имре Сабо</i> : Государство и право Венгерской советской республики .....	30
<i>А. Д. Блохинцев</i> : Выступление на московском совещании о философских вопросах естествоведения .....	49
<i>Иштваннэ Шимонович</i> : Двойной облик философии Лейбница .....	55
<i>Элемер Балог</i> : К критике иррационализма. Полемика с Дьёрьем Лукач .....	75
<i>Дьёрдь Фукас</i> : Пути разрешения общественных противоречий в Китайской народной республике .....	114
<i>Вильмош Шош</i> : Проблемы теории причинности в «Капитале» Маркса .....	129

### ДИСКУССИЯ

<i>Ласло Такач</i> : Философические вопросы живого и безжизненного ввиду проблемы редукции .....	162
--	-----

### ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

<i>Бела Балаж</i> : Вопрос преподавании марксистско-ленинской гносеологии .....	178
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Труды Маркса и Энгельса, т. II. ( <i>Вильмош Шош</i> ) .....	190
Гегель: Доклады об истории философии, т. I. ( <i>В. Ш.</i> ) .....	196
Книга о противоречиях социалистического общества ( <i>Шандор Карпаты</i> ) .....	198
Х. Валлон: Душевное развитие детей ( <i>Эдит Ш. Мольнар</i> ) .....	202
Вопросы логики ( <i>Каталин Г. Хаваш</i> ) .....	205
«Философическое завещание» Николауса Кузануса (N. Cusanus) ( <i>Яношнэ Бонта</i> ) .....	208
Рецензии журналов .....	210

## CONTENTS •

<b>Béla Fogarasi 1891—1959</b>	1
--------------------------------	---

### ESSAYS

<i>Béla Fogarasi</i> : Fifty years of Lenin's „Materialism and Empiriocriticism”	5
<i>Erik Molnár</i> : Some problems of historical materialism in Lenin's „Materialism and Empiriocriticism”	24
<i>Imre Szabó</i> : State and laws of the Hungarian Soviet Republic	30
<i>A. D. Blokhintsev</i> : Contribution to the Moscow conference on the philosophical questions of natural sciences (October 1958)	49
<i>Mrs István Simonovits</i> : The double aspect of Leibniz' philosophy	55
<i>Elemér Balogh</i> : Contribution to the criticism of irrationalism. A polemic with György Lukács	75
<i>György Fukász</i> : The ways and means of solving social contradictions in the Chinese People's Republic	114
<i>Vilmos Sós</i> : Problems of the causality theory of Marx' „Capital”	129

### DISCUSSION

<i>László Takács</i> : The philosophical questions of the Living and the Lifeless in consideration of the problem of reduction	162
--	-----

### OBSERVER

<i>Béla Balázs</i> : The problem of teaching the Marxist—Leninist epistemology	178
--	-----

### CRITIQUE AND REVIEW

The Works of Marx—Engels, Vol. II ( <i>Vilmos Sós</i> )	190
Hegel: Lectures on the History of Philosophy, Vol. I ( <i>V. S.</i> )	196
A book about the contradictions of the socialistic society ( <i>Sándor Kárpáti</i> )	198
H. Wallon: Mental development of the child ( <i>Miss Edit S. Molnár</i> )	202
The questions of the logic ( <i>Miss Katalin G. Havas</i> )	205
The „philosophical testament” of Nicolaus Cusanus ( <i>Mrs János Bonta</i> )	208
Review of periodicals	210

## • INHALT

Béla Fogarasi 1891—1959	1
-------------------------	---

### AUFsätze

<i>Béla Fogarasi</i> : Fünzig Jahre Lenin: „Marxismus und Empiriekritizismus“	5
<i>Erik Molnár</i> : Einige Fragen des historischen Materialismus in dem Werk Lenin „Marxismus und Empiriekritizismus“	24
<i>Imre Szabó</i> : Staats- und Rechtswesen in der Ungarischen Räterepublik	30
<i>A. D. Blochinzew</i> : Beitrag zu philosophischen Fragen der Naturwissenschaft der Moskauer Konferenz (Oktober 1958)	49
<i>Fr. István Simonovits</i> : Das Doppelgesicht der Leibniz'schen Philosophie	55
<i>Elemér Balogh</i> : Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Streitfrage mit György Lukács	75
<i>György Fukász</i> : Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Chinesischen Volksrepublik	114
<i>Vilmos Sós</i> : Kausaltheoretische Probleme im „Kapital“ von Marx	129

### DISKUSSION

<i>László Takács</i> : Die philosophische Fragen des Lebenden und des Leblosen mit Rück- sicht auf die Reduktion	162
---	-----

### BEOBACHTER

<i>Béla Balázs</i> : Die Fragen des Unterrichts der marxistisch—leninistischen Erkenntnis- theorie	178
---	-----

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Marx—Engels' Werke, Bd. II. ( <i>Vilmos Sós</i> )	190
Hegel: Vorträge über die Geschichte der Philosophie, Bd. I. ( <i>V. S.</i> )	196
Ein Buch über die Widersprüche der sozialistischen Gesellschaft ( <i>Sándor Kárpáti</i> )	198
H. Wallon: Die Seelenentwicklung des Kindes ( <i>Fr. Edit S. Molnár</i> )	202
Die Fragen der Logik ( <i>Fr. Katalin G. Havas</i> )	205
„Das philosophische Testament“ von Nicolaus Cusanus ( <i>Fr. János Bonta</i> )	208
Zeitschriftbesprechungen	201

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki felelős: Pataki Ferenc

Kézirat beérkezett: 1959. II. 15. — Példányszám: 1500. — Terjedelem: 20.6 (A/5) ív + 1 melléklet

---

48180/59 — Akadémiai Nyomda, V., Gerlőczy-u. 2. — Felelős vezető: Bernát György

**Ára: 40,— Ft**

**Előfizetés egy évre 60,— Ft**

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók  
a következő helyeken:

Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.

Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.



a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ

SZIGETI JÓZSEF

HARMADIK ÉVFOLYAM

3—4. SZÁM  
1959

## Tartalomból:

A XXI. kongresszus egyes elméleti  
kérdéseihöz

ERDEI LÁSZLÓ

Logisztika vagy marxi-lenini logika?

FUKÁSZ GYÖRGY

A társadalmi ellentmondások  
megoldásának útjai a Kínai Népköztár-  
saságban

A. N. LEONTYEV

Az emberi pszichikum vizsgálatának  
történeti módszere



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,  
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,  
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

# TANULMÁNYOK

## Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseire

### **A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése**

FÖLDESI TAMÁS

A háború vagy béke perspektívája egyike azoknak az elméleti kérdéseknek, amelyeket az emberek milliói a legnagyobb figyelemmel kísérnek, mert közvetlenül összefügg létükkel vagy pusztulásukkal. Nem véletlen, hogy az SZKP XXI. kongresszusa a szocializmus és a kommunizmus alapvető kérdéseinek megvitatása mellett állást foglalt ebben a nagy jelentőségű kérdésben is.

A kongresszus állásfoglalása nem egyszerű deklarálása egy már eddig is folytatott politikai elvnek, hanem elméleti továbbfejlesztése ennek a kérdés-komplexumnak.

Ahhoz, hogy ennek az elméleti továbbfejlesztésnek jelentőségét megért-hessük, röviden meg kell vizsgálnunk a marxizmus—leninizmus álláspontjának fejlődését. A háború és a béke kérdése ugyanis egyike azoknak a problémáknak, amelyeknél közvetlenül szembetűnő a marxizmus dialektikus, alkotó jellege, a marxizmus állásfoglalása ebben a kérdésben is az objektív helyzet változásait tükrözve alakult, gazdagodott.

Az SZKP XXI. kongresszusa nem foglalkozott a béke és háború elméleti kérdéseinek minden vonatkozásával, hanem a legfontosabbat ragadta ki, a III. világháború elkerülésének, a béke megőrzésének problémáját.

Ezért a történelmi elemzés során csak ennek a kérdésnek fejlődését vizsgálom s eltekintek olyan, egyébként igen lényeges problémáktól, mint az igazságos és igazságtalan háború, vagy a kis országok közötti, helyi jellegű háborúk kérdése stb.<sup>1</sup>

Látszólag ebben a rendkívül jelentős kérdésben csak két állásfoglalás lehetséges: a világháború elkerülhetetlen vagy elkerülhető. A valóságban nem egyszerű poláris ellentétéről van szó, a probléma lényegesen bonyolultabb és differenciáltabb. A kérdésben ugyanis nem két, hanem három állásfoglalás lehetséges

- a) a világháború elkerülhetetlen,
- b) a világháború elkerülhető, de nincs kizárva annak lehetősége, hogy a világháború mégis bekövetkezik,
- c) a világháború kitörése teljesen kizárt.

A felsorolásból látható, hogy a háború elkerülhetőségének fogalma két egymástól különböző tartalmat rejthet magában. Az egyik eset az, amikor a háború elkerülhetősége együttjár azoknak a gazdasági és politikai tényezők-

<sup>1</sup> Ezért a cikkben a háború kifejezést — amennyiben a konkrét megjelölés az ellenkezőjére nem utal — a világháborúval azonos értelemben használom.

nek megsemmisülésével, amelyeknek érdeke a háború kirobbantása, s így a háború elkerülhetősége egyben a háború kitörésének lehetetlenségét is jelenti.

A második esetben a világháború kitörése irányában ható tendenciák még fennállanak s ezért a világháború valósággá válása sem lehetetlen, az elkerülés lehetősége tehát nem a tendenciák hiányából, hanem az ellentétes, a béke fenntartására irányuló erők létrejöttéből, fejlődéséből következik.

A probléma fejlődésének megvilágításához még egy differenciálás szükséges. Ez a különbségtétel onnan származik, hogy a marxizmus álláspontja szerint a háborúk formálisan államok közötti összeütközések, tartalmilag azonban elválaszthatatlanok a társadalmi berendezkedésektől, amelyek végső fokon okai a háborúknak. Ebben a vonatkozásban a jelenlegi korszakra vonatkozóan két lehetőséget különböztethetünk meg:

a) a kapitalista országok egymás közötti háborúja,

b) a kapitalista országok háborúja a szocialista országok ellen.<sup>2</sup>

Az imperialisták által felvetett harmadik lehetőség „a szocialista országok egymás elleni háborúja” hamis alternatíva, elvileg és gyakorlatilag kizártnak tekinthető, mert a szocialista országok közötti ellentmondások nem antagónisztikusak, viszonyaikban a közös érdek következtében a kölcsönös segítség dominál.

## 1.

*A marxizmus álláspontja a háború elkerülhetőségének kérdésében a különböző korszakoknak megfelelően változott.* Ez természetesen következik abból, hogy a marxizmus a háborúk kitörését nem véletlenek, egyéni óhajok következményének, vagy az emberek „örök” természetében rejlő gyűlölködés megnyilvánulásának tartja, hanem konkrét társadalmi okok termékének. *A háborút előidéző okok megváltozása szükségszerűen magával hozza a marxizmus álláspontjának átalakulását is.*

*Marx és Engels* a háborúkat az osztálytársadalom sajátos termékének tekintették és a háborúk fő okát az uralkodó osztályok gazdasági és politikai érdekei által meghatározott expanziós törekvéseiben látták. Ezekről a háborúktól élesen megkülönböztették a nemzeti-felszabadító és polgárháborúkat, amelyek a társadalmi haladás vonalába estek. Marx és Engels azonban a kapitalizmus imperializmus előtti szakaszában éltek és ezért a világháború elkerülhetőségének problémájában nem foglalhattak állást, bár Engels egyik levelében megdöbbenő részletességgel jósolja meg a világháborút.

A világháború elkerülhetetlenségének problémájával a marxista elméletben először *Lenin* foglalkozott: „Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka”, „Az Európai Egyesült Államok jelszava” és egyéb munkáiban.

<sup>2</sup> A kettős alternatíva a háborús lehetőségek két fő válfaját leegyszerűsített formában tartalmazza. A II. világháború példája azt mutatja, hogy lehetséges a világháborúnak oly válfaja, amelyet egyes imperialista országok viselnek a szocialista országok és a kapitalista országok koalíciója ellen. Ez a lehetőség a jövőben sincs kizárva, elképzelhető, hogy a kapitalista országok által indított háborúban (amennyiben az az erőviszonyok eltolódása mellett mégis létrejönne) a szocialista országok oldalán egyes kapitalista országok, különösen a gyarmati felszabadulás érdekében harcoló államok is részt vennének.

Ezt a lehetőséget mégsem tekinthetjük szigorúan véve harmadik válfajnak, mert a koalíciós háborúra lényegében ugyanazok a törvényszerűségek érvényesek, amelyek a kapitalista országoknak a szocialista országok ellen vívott háborúját jellemzik.



E műveiben Lenin behizonyítja, hogy az imperializmus sajátos feltételei előbb vagy utóbb szükségszerűen a világháború kitöréséhez vezetnek. A világháború egyik forrása az imperializmus monopoljellegéből következik. A monopóliumok lényegükénél fogva gazdasági egyeduralomra törekszenek. A monopóliumok kialakulása tehát együttjár a világ gazdasági — s mivel a gazdasági uralom elválaszthatatlan a politikai uralomtól —, politikai felosztásával.

A világháború ismétlődő jellegéhez jelentős mértékben hozzájárul az imperializmus egy másik sajátossága, az egyenlőtlen fejlődés törvénye. Az egyenlőtlen fejlődés következtében a különböző kapitalista nagyhatalmak erőviszonyai megváltoznak, az új rabló részt kér a zsákmányból, új felosztást követel.

Lenin kiemeli, hogy „a kapitalizmusban nincs más alap a felosztásra mint az erő, a kapitalista országok valóságos erejének megállapítására nincs és nem is lehet más eszköz, mint a háború a politikában, a válságok az iparban”.

Ennek alapján Lenin megállapítja, hogy az I. világháború elkerülhetetlen volt.

A világháború elkerülhetetlenségét azonban nemcsak Lenin, hanem más, hamis okokkal indokolva a II. Internacionálé szociálsovinisztái is hirdették. Az okok eltérése következtében azonban a lenini álláspont gyökeresen különbözött a szociálsovinisztákétól: míg a szociálsoviniszták az elkerülhetetlenséggel igazolták a háborút és a háború melletti kiállásukat, addig Lenin forradalmi következtetést vont le a világháború elkerülhetetlenségéből: a munkásosztály fordítsa a fegyvereket saját burzsoáziája ellen, döntse meg a monopolkapitalizmus hatalmát. Ezzel a lenini álláspont elhatárolódott az imperialista békét hirdető szociálpacifista állásponttól is, amely az imperializmus érintetlenül hagyásával egy újabb világháborút előkészítő béke mellett foglalt állást.

A lenini álláspontban tehát a forradalmiság a proletárdiktatúra létrehozásának közvetlen perspektívája egyesül, a jövőbeli háború kiküszöbölésének egyetlen lehetőségével.

Lenin ad először reális tartalmat az emberiség évezredes vágyának, amikor felállítja azt a tételt, hogy a világháború örökre kiküszöbölhető, ha világméretekben felszámolják az ellentétes osztályokra szakadt társadalmat.

## 2.

A Szovjetunió létrejötte, az imperializmus egységes frontjának a világ 1/6-án való megszakítása, új helyzetet teremtett a világpolitikában. Az eddig egységes probléma: a háború elkerülhetetlensége most már két, egymással összefüggő kérdésre bomlott: a kapitalista országok egymás közötti háborújának, valamint a Szovjetunió és a kapitalista országok közötti háborújának problémájára.

Érvényes maradt-e az új megváltozott körülmények között a háború elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel? Az I. világháború előtti állapothoz képest a helyzet alapvetően megváltozott, de ugyanakkor azonos is maradt.

Alapvetően megváltozott, mert létrejött egy új szocialista világhatalom, amelynek gazdasági és politikai rendje — a szocializmus felépítéséhez nélkülözhetetlen békét igényelte.

De vajon a kapitalista és szocialista államok közötti társadalmi berendezkedés ellentéte nem jelentett-e újabb háborús gócot? A történelmi materia-

lizmus álláspontja ebben a kérdésben az, hogy a kapitalista és a szocialista államok közötti viszony ugyan antagonisztikus, de ez a külső antagonisztikus ellentmondás a két társadalmi rend belső ellentmondásainak gyökeres ellentétéből ered s ezért az antagonizmus megoldásának a mi részünkről legalkalmasabb eszköze nem a háború, hanem a kapitalista országokon belüli szocialista forradalmi átalakulás.

A Szovjetunió léte, következetes békepolitikája és az Októberi forradalom után a különböző kapitalista országokban létrejövő kommunista pártok politikája egy új, a háborúval szembenható tendenciát jelentett.

Az I. világháború utáni helyzet azonban annyiban azonos maradt az I. világháború előtti helyzethez képest, hogy a világ 5/6-án az imperializmus gazdasági törvényszerűségei érvényesültek, hatott az egyenlőtlen fejlődés törvénye, sőt az imperializmust jellemző politikai reakció a legélesebb formában, a fasiszmusban öltött testet.

Ezért a kapitalista országok egymásközötti viszonyára továbbra is jellemző maradt a kiélezett harc, s a háborúra törő fasiszta államok agressziós törekvései bizonyos fokig találtak a többi kapitalista állam háborúban érdekelt monopolista csoportjainak óhajával. A háború elkerülhetetlenségének törvénye a kapitalista országok egymás közti viszonyában továbbra is érvényben maradt.

Az imperializmus háború irányában ható gazdasági törvényei azonban nemcsak a kapitalista országok egymás közötti viszonyában érvényesültek, hanem a kapitalista országoknak a Szovjetunióval szemben alkalmazott politikájában is.

A Szovjetunió az imperialista országok számára nemcsak kimeríthetetlen tartalékokkal rendelkező nyersanyag területet jelentett. A Szovjetunió létrejötté az imperializmus világot átfogó rendjének megszakítását, a kapitalizmus megrendíthetetlenségébe vetett hit megdöntését idézte elő, és ezért nemcsak a fasiszta Németország, az imperializmus élharcosa törekedett a Szovjetunió megdöntésére, hanem a többi imperialista állam is támogatta ezt a célkitűzést.

A II. világháború 1939-ben mégis a kapitalista államok között tört ki, és a fasiszta országok csak néhány kisebb európai ország leigázása után merték megtámadni a Szovjetuniót 1941-ben.

Az események ilyen alakulásában jelentős szerepet játszott a Szovjetunió következetes békepolitikája, amely először egy erős fasisztaellenes koalícióval megkísérelte a II. világháború kitörését megakadályozni. Miután a nyugati hatalmak meghiúsították a koalíció létrejöttét, a Szovjetunió igyekezett a háborút elodáztatni, és felkészülni az agresszor fogadására.

Ezek a tények azt mutatják, hogy *a világháború elkerülhetetlenségének törvénye a megváltozott viszonyok között is érvényben maradt*, de a világháború kitörésénél és lefolyásánál jelentős szerepet játszottak az új világháborúellenes tendenciák.

### 3.

A II. világháború azonban nem hozta magával a Szovjetuniónak legyőzülését vagy pusztulását, ahogy azt az imperialista körök tervezték, sőt megnyitotta a szocializmus felé való fejlődés útját egy sor európai és ázsiai országban is. Közvetlenül a II. világháború befejezése után azonban még nem dőlt el a kérdés, hogy merre fejlődnek ezek az országok.

Ezért *Sztálin* a II. világháborút követő évben a világháború elkerülhetetlenségének törvényét továbbra is érvényesnek tartotta. „Háborús katasztrófák talán kikerülhetők volnának, ha a nyersanyagforrásokat és a piacokat időnként újólapon lehetne osztani az országok közötti gazdasági helyzetnek megfelelően, megegyezésen alapuló békés döntések útján. Ezt azonban a világ-gazdaság fejlődésének jelenlegi kapitalista feltételei közepette lehetetlen megvalósítani” — írja.

A II. világháborút követő évtizedben jelentős erőviszony eltolódás jön létre a kapitalista országok és a szocialista országok viszonyában. A Szovjetunió II. világháborúbeli győzelmének eredményeként számos európai és ázsiai ország népe a kommunista pártok vezetésével megdönti a kapitalizmust, kialakul a szocialista tábor. A szocialista tábor országai gyors ütemben állítják helyre a háborús pusztítások következtében létrejött károkat és a tervgazdaság útjára lépve gazdaságuk nagyarányú ütemben fejlődik. A szocialista tábor országainak léteérdeke a béke és ezért a Szovjetunió vezetésével mindent megtesznek a háború elhárításának érdekében. A béke irányába ható tendenciákat nagymértékben erősíti az, hogy számos ország a pozitív semlegesség útjára lép és a kapitalista országokban is jelentős befolyást nyernek a kommunista pártok. 1948-ban létrejön és kifejlődik az egyre nagyobb tömegeket átfogó békemozgalom.

A béke irányában ható tendenciák erősödése természetesen nem szüntette meg a harmadik világháború előkészítése érdekében kifejtett imperialista tevékenységet. A hidrogénbomba megalkotása, az Észak Atlanti Szövetség létrehozása 1949-ben, az Egyesült Államok kínai intervenciója, a vietnami és koreai háború kirobbantása, az egységes, békés Németország létrejöttének megakadályozása mind olyan tényezők, amelyek ennek a tendenciának érvényesülését bizonyítják.

Az ellentétes tendenciák sokoldalú bonyolult harca szükségszerűen felvetette azt a gondolatot, hogy vajon továbbra is érvényes-e a megváltozott körülmények között a lenini tétel?

Rendkívül érdekes ebben a vonatkozásban Sztálin 1952-ben elhangzott állásfoglalása, amelyet „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. művében fejtett ki.

Álláspontjában az az új gondolat, hogy az eddig differenciálatlan tételt részeire bontva vizsgálja és csak a kapitalista országok közötti háború elkerülhetetlenségének tételét erősíti meg, de nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a kapitalista és a szocialista országok között elkerülhetetlen-e a háború.

Sztálin ebben a művében kifejezetten szembeállítja egymással a kapitalista országok és a szocialista országok konfliktusának problémáját a kapitalista országok egymással szembeni háborújának kérdésével. Ennek során megállapítja, hogy bár az ellentét a kapitalizmus és a szocializmus között erősebb, de a Szovjetunió elleni háború veszélyesebb, mert a kapitalizmus létét fenyegeti és ugyanakkor az imperialisták tisztában vannak azzal, hogy a Szovjetunió szándékai békések. A bizonyítási sort Sztálin azzal fejezi be, hogy a kapitalista országok piacokért vívott harca, a nemzetközi konkurrens megfojtásának igénye a ma még viszonylag csekély ellentéteket kiélezi és ezért a kapitalista országok viszonylatában a háború elkerülhetetlenségének törvénye továbbra is fennáll.

A sztálini gondolatsor jelentősége abban áll, hogy visszatükrözve a II. világháború utáni fejlődés alapvető változásait, utat nyit egy olyan felfo-

gás számára, amely nemcsak a kapitalista országok és a szocialista országok közötti háborút, hanem a világháborút általában is elkerülhetőnek tartja. Ebben a vonatkozásban Sztálin álláspontját egy átmeneti foknak tarthatjuk, a világháború elkerülhetetlenségének és elkerülhetőségének tétele között.

A bonyolult nemzetközi helyzet következtében azonban Sztálin nem viszi végig következetesen a háború elkerülhetetlensége problémájának differenciálását, mert ekkor végén a háború problémáját ismét általános síkon veti fel, anélkül, hogy a háború problémáját a kapitalista országok közötti országok háborújára korlátozná.

„Azt mondják, Leninnek azt a tételét, hogy az imperializmus elkerülhetetlenül háborúkat szül, elavultnak kell tekinteni, mert mostanában hatalmas népi erők nőttek fel s ezek síkra szálltak a béke védelmében az új világháború ellen. Ez helytelen.” — írja Sztálin. Ebből a részletből nemcsak azért lehet arra következtetni, hogy Sztálin a háború kérdését általában teszi fel, mert „a kapitalista országok közötti” jelző hiányzik, hanem tartalmilag abból is, hogy a problémát a békemozgalommal való összefüggésben veti fel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy bár a békemozgalomnak a kapitalista országok közötti háborúk elhárítása is céljai közé tartozik, azonban ez a célkitűzés az 1945—52-ig tartó időben lényegében elvont maradt, mert a kapitalista országok közötti ellentétek viszonylag fejletlenek voltak. Ezért a békemozgalom csaknem teljes egészében a reális veszély, az imperialisták által a szocialista országok ellen indított hidegháború megszüntetésére, ill. melegháborúvá való átalakulása ellen irányult.

Sztálin a háború elkerülhetetlenségének tételénél figyelembe veszi a béke megvédésében érdekelt tényezők hatalmas erejét és képesnek tartja őket arra, hogy elhárítsák vagy ideiglenesen elodázzák a világháborút, a jelenlegi békemozgalmat azonban mégsem tartja alkalmasnak arra, hogy a háború veszélyétől az emberiséget örökre megszabadítsa, mert célkitűzései közvetlenül nem szocialista jellegűek, nem irányulnak az imperializmus megdöntésére s ezért az imperializmus fennmaradásával a háborúk kitörésének veszélye sem küszöbölődik ki.<sup>3</sup>

Sztálin más, ebből az időszakból eredő nyilatkozatai is tükrözik álláspontjának fejlődését, bár ezekben a nyilatkozatokban is van bizonyos ellentmondás. Ezekben a nyilatkozataiban arra a kérdésre, hogy elkerülhetetlennek tartja-e a harmadik világháborút nemleges választ adott és a világháború lehetősége mellett felvázolja azt az alternatívát, amely a népek állásfoglalásától teszi függővé a béke ügyét. Az ellentmondásosság abban fejeződik ki, hogy a nemleges választ és a békés perspektívát csak a konkrét helyzetre tartja érvényesnek, kiemeli, hogy „jelenleg” nem lehet a háborút elkerülhetetlennek tekinteni, a béke „tariós” lesz (ami nem zárja ki egy távolabbi időpontban a háború elkerülhetetlenségét).

Sztálin álláspontját ellentmondásai ellenére úgy értékelhetjük, mint egy kísérletet a lenini koncepció megváltozott viszonyokra való alkalmazására.

<sup>3</sup> A fenntartások értékelésénél nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a cikk 1952-ben íródott, amikor javában dúlt a koreai háború, s a nemzetközi helyzet megiehetősen feszült volt.



A kérdés elméleti fejlődésében az SZKP XX. kongresszusának állásfoglalása jelentett újabb előrehaladást. *Hruscsov* a világháború elkerülhetetlenségének problémáját *ismét egységesen* vette vizsgálat alá, vagyis a tétel érvényességét a kapitalista országok közötti háborúra és a kapitalista és szocialista országok konfliktusára egyaránt kiterjesztette. *Hruscsov* a II. világháború óta végbement változások összegezeként egyértelműen kimondja: *a háború nem végzetszerűen elkerülhetetlen.*

Az új tétel látszólag gyökeres ellentéte a lenini tételnek, a valóságban — megszüntetve, megmaradva — magábanfoglalja azt. *Hruscsov* ugyanis rámutat arra, hogy azok a feltételek, amelyek a Lenin által feltárt törvényszerűségek alapját alkották, bizonyos fokig ma is fennállanak. Gazdaságilag az imperialista világtábor fennállása, a monopóliumok harca, az imperialista országok egyenlőtlen fejlődése a világháború irányában hat.

A háború létrejöttéhez azonban a pozitív gazdasági feltételek mellett negatív politikai feltételek is szükségesek: a háború ellenes tényezők gyengesége vagy hiánya. *Hruscsov* éppen e negatív feltételek elemzéséből vonta le azt a következtetést, hogy a harmadik világháború továbbra is fennálló lehetősége — a feltételek egy részének hiánya miatt — nem jelent többé előbb vagy utóbb elkerülhetetlenül bekövetkező háborús katasztrófát.

*Hruscsov* ennek a gyökeres változásnak lényegét abban látja, hogy a háborút előidéző gazdasági alapokkal szemben létrejöttek olyan politikai erők, mint a szocializmus világtáborra, a béke mellett kiálló egyéb államok, a kapitalista országokban óriási erejű munkásmozgalom, valamint a világot átfogó békemozgalom, amelyek képesek arra, hogy az agressziót elháríthassák.<sup>4</sup>

Ezek a tényezők már a II. világháborút követő években is hatottak, fontos szerepük volt abban, hogy az imperialistáknak nem sikerült a konfliktusokat és helyi háborúkat világháborúvá fejleszteni. A XX. kongresszust megelőző években különösen kidomborodott e tényezők jelentősége, befejeződött a koreai és vietnami háború, létrejött a genfi értekezlet, jelentős enyhülés következett be a világpolitikában.

A XX. kongresszus állásfoglalásának jelentősége tehát abban áll, hogy — a megváltozott helyzettel összhangban — először deklarálta a harmadik világháború elkerülhetőségét, s ezt a tételt a lenini tétel továbbfejlesztéseként bebizonyította.

<sup>4</sup> Természetesen nem szabad úgy értelmeznünk a *hruscsovi* állásfoglalást mintha a háború irányában csak gazdasági, a háború ellenében viszont csak politikai tényezők hatnának. A valóságban a világháború elhárítása azért válik reális lehetőséggé, mert ennek a tendenciának is megvan a maga gazdasági alapja részint a szocialista országok gazdasági érdekeltisége a béke fenntartásában, részint hatalmas gazdasági ereje, amely alkalmas az agresszor megfékezésére. Ugyanakkor a háború közvetlen formáját tekintve politikai jelenség (a politika folytatása más — mégpedig *erőszakos* — eszközökkel) s ezért mind a háború irányában, mind a háború ellen politikai tendenciák is hatnak.

*Hruscsov* ehelyütt nem beszél ugyan e tényezők összességéről, de beszámolójának a konkrét világpolitikai helyzettel foglalkozó részében már ilyen összefüggésben vizsgálja a kérdést.

A XX. és a XXI. kongresszus között mindössze három év telt el. Ebben az időszakban az imperializmus frontja tovább gyengült, különösen az afrikai és ázsiai országokban, a szocialista országok újabb sikereket értek el. Alapvető változás azonban a két tábor erőviszonyában nem történt.

Milyen alapon beszélhetünk akkor arról, hogy a XXI. kongresszus mégis továbbfejlesztette ezt a nemzetközi erőviszonyok fejlődésétől annyira közvetlenül függő kérdést?

Míg a XX. kongresszus egy új szakasz, a világháború elkerülhetőségének periódusát tárta fel elméletileg, addig a XXI. kongresszus e szakaszon belül oldotta fel a zárójeleket és mutatta ki azt, hogy az adott időszakon belül is vannak különböző fejlődési fokok.

Hruscsov a XXI. kongresszuson tartott beszámolójában a háború elkerülhetőségének kérdésével kapcsolatban állást foglal a XX. kongresszus tétele mellett. „A XX. kongresszusnak az a következtetése, hogy a háború nem végzettszerűen elkerülhetetlen, teljes mértékben beigazolódott.”

Ezután felveti a kérdést, jelent-e a 7 éves terv megvalósítása új szakaszt a háború elkerülhetőségének kérdésében? Megállapítja, hogy a 7 éves terv eredményeként a Szovjetunió a világ első ipari hatalmává válik és a szocialista országok termelése a világ termelésének több mint felét adja. Ennek következtében a nemzetközi helyzet gyökeresen megváltozik.

A változás lényegét a háború problémájára vonatkoztatva Hruscsov abban látja, hogy *„reális lehetőségeket teremt a háborúnak mint a nemzetközi kérdések megoldását szolgáló eszköznek a kiküszöbölésére”*.

Miben különbözik ez a nézet a XX. kongresszus állásfoglalásától? Látszólag a két nézet tartalmilag teljesen egybeesik. A háború elkerülhetőségének tétele nyilván annyit jelent, hogy megvan a reális lehetőség a háborúnak, mint eszköznek kiküszöbölésére. A reális lehetőség fogalma azonban a különböző történelmi időszakokban eltérő tartalmakat rejtget magában. Ebben a vonatkozásban lényegében három szakaszt különböztethetünk meg anélkül, hogy éles határokat lehetne vonni az egyes szakaszok között.<sup>5</sup>

1. A II. világháborút követő első évtized, amikor a szocialista tábor létrejöttével párhuzamosan megteremtődik a világháború elkerülhetőségének lehetősége, de a háború irányába ható tendenciák még bizonyos fokig túlsúlyban vannak. Az imperialisták létrehozzák a „hidegháborút”, megszüntetik az egységes világpiacot, sőt Koreában világháborús szándékkal kirobantják a „melegháborút”.

2. A II. világháborút követő második évtized, amelyet a szocialista tábor nagyütemű gazdasági, technikai és politikai fejlődése, hadászati területen az atombombával szemben, a mesterséges hold és az interkontinentális rakéta elsőként való megalkotása a Szovjetunió részéről és ezzel párhuzamosan a nemzetközi helyzet bizonyos enyhülése jellemez. Ugyanakkor ebben a szakaszban súlyos háborús provokációk is létrejönnek (agresszió Egyiptom ellen, a magyarországi ellenforradalom nemzetközi háborúvá való fejlesztésének kísérlete stb.). Ebben az időszakban az imperialista államok még többet

<sup>5</sup> A három szakasz korántsem jelent egyenletes fejlődést, a két tábor világméretű harca az egyes szakaszokon belül különböző eredménnyel jár s ezért a nemzetközi feszültség erősödése és enyhülése, egy sajátos, rendkívül mozgékony és változékony görbét ír le.

termelnek, mint a szocialista államok, az erőviszonyok viszonylagos egyensúlyban vannak s ezért a háború elkerülésének lehetősége mellett a világháború kitörésének reális lehetősége is fennáll, mivel az imperialisták nem látják még kilátástalannak a helyzetet.

3. A hétéves terv megvalósulása során jön létre a harmadik szakasz, amelyet a XXI. kongresszus a következőképpen értékel: „Az új erőviszonyok annyira nyilvánvalóak, hogy a legkeményebbfejú imperialisták előtt is világossá válik a szocialista tábor elleni háború kirobbantására irányuló mindennemű kísérlet reménytelensége.” Mivel ebben az időszakban az imperializmus még fennáll, a világháború lehetősége sem tekinthető kizártnak, de a béke fennmaradásának lehetősége messze túlsúlyban lesz az ellenkező variációval szemben.

Mind a XX. mind a XXI. kongresszuson a világháború elkerülhetőségének tétele mellett egy másik perspektíva is szerepel: ha a harmadik világháborút az imperialisták kirobbantanák, az egyben a világkapitalizmus pusztulását jelentené.

Egyes burzsoá ideológusok ebből azt a következtetést vonják le, hogy a Szovjetunió tulajdonképpen maga sem veszi komolyan a világháború elkerülésének lehetőségét, tehát a két tétel között ellentmondás van.

Valójában a két tétel között egyáltalán nincs ellentmondás, sőt dialektikus összefüggés áll fenn. A világháború kitörésének lehetősége ugyanis nagymértékben összefügg a győzelem és a várható haszon problémájával. Minél kilátástalabb a győzelem, minél inkább fenyeget az adott társadalmi rend pusztulása és ezáltal a haszon megsemmisülése, annál kevésbé van kedvük az imperialista hatalmaknak egy harmadik világháborút kirobbantani. Az imperialisták által kirobbantott világháború perspektívájának felvázolása tehát egyáltalán nem mond ellent a háború elkerülhetőségéről szóló tételnek, sőt egyenesen alátámasztja, megerősíti azt.

Hasonló dialektikus összefüggésre mutatott rá a XXI. kongresszuson Gromiko: „Ha a szocialista társadalmi rendszer csupán annyit tenne az emberiségért, hogy megszabadítja a világháború szörnyűségeitől, már ezzel is megkongatná a halálharangot a rothadt kapitalista rendszer fölött.” Gromiko gondolatának lényege az, hogy nemcsak a szocializmus szüli a békét, hanem a béke is visszahat a szocializmus viszonyaira, a szocializmus következtében megőrzött béke elősegíti a szocializmus létrejöttét más országokban.

Mind a XX. mind a XXI. kongresszus világosan leszögezte, hogy a háború elkerülhetőségének tétele nem azonos a világháború lehetetlenségével. Ezért a békés perspektíva egyidejű felvázolásával — és annak mintegy biztosítékeként — a népek nemzetközi éberségét a háborús kísérletekkel szemben is igen erősen aláhúzta.

Csou En-laj a XXI. kongresszuson tartott hozzászólásában kiemelte a két kérdés egységét, rámutatott az imperializmus egyre elszigeteltebb helyzetére, de figyelmeztetett arra is, hogy „szorult helyzetben még a kutya is megpróbál keresztülmászni a falon”, ezért az éberséget nem szabad csökkenteni.

A XXI. kongresszus tanítása a világháború elkerülhetőségéről, a szocializmus és a világbéke kölcsönös összefüggéséről nagyszerű perspektívát ad a békéért harcoló népek számára, elméletileg megalapozza a sikeres békeharcot.

## РАЗВИТИЕ ЛЕНИНСКОГО УЧЕНИЯ О ВОЗМОЖНОСТИ ИЗБЕЖАНИЯ ВОЙНЫ

*Тамаш Фёлдеш*

Автор устанавливает, что проблема неизбежности войны является одним из тех вопросов, которые развивались, обогащались соответственно изменениям объективного положения. Ленин занимался впервые проблемой неизбежности мировой войны. Он вывел эту закономерность из экономического и политического развития империализма.

Но ленинское положение действительно не только в том периоде, когда фронт империализма ещё не сломлен, а имеет силу и тогда, когда с образованием Советского Союза возникает новая, антивоенная тенденция. Вторая мировая война показывает, что военные тенденции оказались сильнее.

После этого автор даёт оценку позиции Сталина в 1952-ом году. Эта позиция — по мнению автора — является переходной между положением о неизбежности войны и принципом минуемости войны.

Автор анализирует позицию XX-го и XXI-го съезда Коммунистической Партии Советского Союза по этому вопросу и устанавливает, что минуемость мировой войны может содержать в себе три периода, в первом периоде перевес имеют тенденции, действующие в сторону войны, во втором периоде создаётся равновесие, а в третьем периоде господствующим фактором становится возможность сохранения мира.

## DIE WEITERENTWICKLUNG DER LENINSCHEN THESE ÜBER DIE UNVERMEIDLICHKEIT DES KRIEGES

*Tamás Földesi*

Der Verfasser stellt fest, daß das Problem der Unvermeidlichkeit des Krieges eine der Fragen ist, die sich entsprechend der Veränderung der objektiven Lage gestaltete und weiterentwickelte. Mit dem Problem der Unvermeidlichkeit des Weltkrieges befaßte sich zuerst Lenin, der seine Gesetzmäßigkeit von der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung des Imperialismus ableitete.

Die Leninsche These gilt aber nicht nur für die Periode, in der die Front des Imperialismus noch ungebrochen ist, sondern hat auch dann noch Gültigkeit, als mit der Bildung der Sowjetunion eine neue Antikriegstendenz entsteht. Der zweite Weltkrieg zeigte, daß sich die Kriegstendenzen als stärker erwiesen.

Danach wertet der Verfasser den Standpunkt von Stalin im Jahre 1952, den er als eine Zwischenstufe zwischen der die Unvermeidlichkeit des Krieges verkündigenden These und dem Prinzip seiner Vermeidlichkeit betrachtet.

Der Verfasser analysiert den diesbezüglichen Standpunkt des XX. und XXI. Parteitags der KPdSU und stellt fest, daß die Vermeidlichkeit des Weltkrieges drei Phasen enthalten kann: in der ersten Phase überwiegen die Kriegstendenzen, in der zweiten kommt ein Gleichgewicht zustande, bis schließlich in der dritten Phase die Möglichkeit vom Bestehen des Friedens zum dominierenden Faktor wird.

## THE DEVELOPMENT OF LENIN'S THESIS ON THE INEVITABILITY OF WARS

*Tamás Földesi*

The problem of the inevitability of wars is one of those questions that have developed and ramified in accordance with the change of the objective situation, the author states. This problem was first tackled by Lenin who deduced the inevitability of wars from the economic and political development of imperialism.

Lenin's thesis is valid not only for the period when the front of imperialism was still unbroken but also for the time when a new anti-war tendency is in the making, thanks to the birth of the Soviet Union. The outbreak of World War II has shown that the pro-war tendencies were stronger,

The author then assesses Stalin's view expounded in 1952, considering it as a transition between the thesis on the inevitability of wars and the possibility of preventing them.

On analyzing the pertinent opinions voiced at the XXth and XXIst Congresses of the Communist Party of the USSR, the author concludes that the possibility of avoiding war may consist of three phases: in the first the tendencies acting in favour of a war predominate, in the second there is a state of equilibrium, while in the third the predominant factor becomes the possibility of preserving peace.

## A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában

SIPOS JÁNOS

A kommunista társadalom kialakulása : nem spontán, hanem tudatos folyamat. A kizsákmányolás rendjét megsemmisíteni, az osztály nélküli társadalmat létrehozni csak a munkásosztály, a dolgozó tömegek tudatos, forradalmi átalakító tevékenységével, a munkásosztály élcsapatának vezetésével lehet. A szocialista országok építőmunkájának egész gyakorlata erre a felismerésre épül és a marxizmus—leninizmusnak ezt a megállapítását igazolja.

A Szovjetunió Kommunista Pártjának XXI. kongresszusa részletesen megtárgyalta a kommunizmus meggyorsuló építésének sokrétű feladatait. Ezen belül nagy figyelmet fordított a kommunista tudatosság szerepének növekedésére az átmenet időszakában és a kialakuló új társadalomban. Számunkra, akik ugyanezen az úton haladunk — ha még a fejlődésnek egy korábbi szakaszánál tartunk is — igen nagy jelentőségűek a kommunizmus szovjet építőinek idevonatkozó tapasztalatai is. Annál is inkább, mert még mindig éreztetik hatásukat nálunk bizonyos revizionista felfogások, amelyek tagadják a tudatos elem döntő szerepét a szocializmus fejlődésében és e folyamat „spontaneitását” vallják.

\*

A kongresszus több vonatkozásban foglalkozott az egész társadalom tudatosságának fejlődésével és fejlesztésével.

A kongresszus kiemelte, hogy a kommunizmus felé való haladással együtt *egyre kedvezőbbé válnak minden egyes szovjet ember tudatossága növekedésének feltételei*. Maguk a szocialista társadalmi viszonyok az emberek tudatának átalakítása irányában hatnak. Az új viszonyok megértésének arányában alakulnak ki az új, kollektivistá magatartási formák. Ezek tudatos formák : éppen azt jelentik, hogy az emberek felismerik, hogy nincsenek többé magukra hagyatva, nem magányosok többé, hogy az egyén boldogulása az egész közösség ügyévé válik és a társadalom együttes tevékenységén múlik.

A kommunizmus építésének általánosan kibontakozó időszakában a munka- és életkörülmények lényeges javulása meggyorsítja ezt a folyamatot. Különösen kedvez az emberek öntudata fejlődésének a jólét gyors növekedése, a nehéz fizikai munka felszámolása, a munka jellegének gyökeres megváltozása az automatizálás és gépesítés fokozásának következtében. Igen jelentős ebből a szempontból is a nők — a társadalom fele! — helyzetének javulása, és annak a segítségnek a növekedése, amelyet a társadalom a gyermekek nevelésében nyújt a családnak. Lehetővé válik, hogy a társadalom

közös ügyeinek intézésében mind szélesebb tömegek vegyenek aktívan és tudatosan részt.

Nemcsak arról van szó, hogy az új társadalmi viszonyok lehetővé teszik minden egyes ember tudatos társadalmi tevékenységének kifejlődését. A XXI. kongresszus rámutatott arra is, hogy *az egész társadalom tudatosságának növelése a kommunizmusra való rátérés nélkülözhetetlen feltétele*. Méghozzá kettős értelemben. Egyrészt a kommunizmus munka- és elosztási viszonyai a társadalom valamennyi polgárának magasfokú öntudatát igénylik. Nem elegendő (bár alapvető) az anyagi bőség megteremtése. Újtípusú, magasan fejlett, öntudatos emberekre van szükség, akik megtanultak képességeik teljes latba vetésével dolgozni a társadalom javára, akik számára a munka elsőrendű életszükségletté vált, akikből kiveszett a harácsolás szelleme. Másrészt az építőmunka is a társadalom valamennyi tagjától a tudatosság minél magasabb fokát követeli. „Minél fejlettebb a milliós tömegek öntudata, annál eredményesebben teljesítik a kommunista építés terveit.”<sup>1</sup> Ezért egyáltalán nem közömbös a fejlődés üteme és a siker szempontjából, mennyire érti meg minden egyes dolgozó ember a maga munkájának és feladatainak helyét és jelentőségét az össztársadalmi építő munkában. A tudat elmaradottsága, a burzsoá gondolkodásmód maradványai nagy károkat okoznak és nehezítik a fejlődést.

Az emberek kommunista öntudatának kifejlesztése céltudatos átnevelést, széleskörű és sokoldalú, közvetlen ideológiai ráhatást igényel. Igaz, hogy a megváltozott társadalmi viszonyok haladó jellegű változások irányába hatnak az emberek gondolkodásmódjában, megteremtik a lehetőségét a kommunista tudatosság elterjedésének. A párt céltudatos tevékenysége átalakítja az emberek életkörülményeit, de a létfeltételek átalakulása még nem vonja maga után azonnal, közvetlenül, automatikusan az emberek tudatának átalakulását. A régi gondolkodásmód, a régi szokások hatása igen szívósan és hosszú ideig tartja magát. „Nem várhatjuk nyugodtan, hogy ezek a kapitalista csökevények önmaguktól eltűnjenek” — állapította meg Hruscsov elvtárs.<sup>2</sup> Az építő munka szükségletei, a kapitalizmussal vívott élet-halál küzdelem megköveteli az emberek gondolkodásmódjának gyorsabb, céltudatosabb átformálását.

A kongresszus kiemelte, hogy az átmeneti időszak egyik döntő feladata, kitartó harcot folytatni a kapitalista csökevények ellen, megtanítani az embereket új módon élni és gondolkodni. A párt egész ideológiai munkájának ez a célja. Ennek hatására a társadalom mind szélesebb rétegei jobban megértik az új társadalmi viszonyok lényegét, a társadalmi fejlődés objektív szükségleteit. Társadalmi tevékenységüket és magatartásukat egyre tudatosabban a felismert szükségszerűségek követelményeire alkalmazzák.

A kongresszus aláhúzza, hogy *az emberek kommunista tudatának kialakításában döntő szerepet játszik a forradalmi gyakorlat*. A társadalom életkörülményeinek megváltoztatásáért vívott harcban alakul át az emberek tudata is. Miközben küzd a természet és a társadalom átalakításaért, az ember átalakítja önmagát. Ennek megfelelően követelte meg a kongresszus az ideológiai nevelő munka legszorosabb összekapcsolását az építés gyakorlati feladataival. Ezért helyezett nagy súlyt minden ember — beleértve a nők —

<sup>1</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. Kossuth. 1959. 61. o.

<sup>2</sup> Uo. 65—66. o.

bevonására a társadalmilag hasznos munkába. Ez az értelme az iskolai rendszer átalakításának is.

Az ember kommunista tudatosságának növeléséért folytatott harc a párt vezetése alatt fokozatosan az egész társadalom ügyévé válik. Részt vesznek benne a pártszervezetek mellett a dolgozók különféle tömegszervezetei, az állami, gazdasági, kulturális szervezetek széles hálózata; maguk a dolgozó tömegek is munkaversenyekkel, újítozgalmaikkal, a kommunista munka brigádjaival; azok az emberek, akik még sok tekintetben a régi gondolkodásmód befolyása alatt állanak. A társadalom átalakítja önmagát az új társadalmi viszonyok fő hordozója, a munkásosztály és annak élcsapata vezetése alatt.

\*

Az SZKP XXI. kongresszusa, mint mondtuk, rámutatott arra, hogy a kommunizmus építésének szükségszerű feltétele az egész társadalom tudatosságának növelése. De nemcsak olyan értelemben, hogy minden egyes szovjet ember öntudatának fejlődése feltétele a mind eredményesebb építő munkának. Hanem olyan értelemben is, hogy az új társadalom kifejlődése és továbbfejlődése *az egész társadalmi folyamat minél tudatosabb és átfogóbb irányítását teszi szükségessé.*

A kongresszus, a Szovjetunió és a többi szocialista ország tapasztalatai alapján, kiemelte, hogy a kommunizmus építése az emberek millióinak tudatos tevékenysége révén valósul meg, a néptömegek alkotó energiáját pedig *össze kell fogni, egyazon célra kell helyesen irányítani.* A néptömegek tudatos erőfeszítéseit szervezni, vezetni, egyesíteni csak a kommunista párt képes. Csak olyan szervezett erő képes erre, amely magában foglalja a társadalom legtapasztaltabb, legöntudatosabb elemeit, jól ismeri a társadalmi fejlődés törvényeit, szoros és állandó kapcsolatban áll a dolgozó tömegekkel, szüntelenül tanulmányozza és feldolgozza a tömegek gazdag tapasztalatait.

A revizionisták azt állítják, hogy a szocializmus spontán módon fejlődik. Ha már adva vannak a szocialista termelési viszonyok, mondják, a termelők, a dolgozó tömegek ösztönösen szocialista módon fognak tevékenykedni. A szocializmus megszilárdulásával megszűnik a társadalom és a gazdaság átfogó, tervszerű, tudatos irányításának szükségessége. A társadalom minden egyes tagja, minden egyes termelői kollektívája, miközben saját érdekeit követi, automatikusan, spontán módon megvalósítja a közösség érdekeit.

A valóságban *az új társadalom fejlődése nem spontán folyamat.* Jól meg kell érteni, hogy a szocializmusra való rátéréssel a társadalmi fejlődés jellege tartósan megváltozik. Már a szocialista forradalom időszakában, a társadalom addigi spontán fejlődése — amely a kapitalizmust jellemzi — átadja helyét a feltörekvő forradalmi osztályok tudatos tevékenységének. De a munkásosztály és forradalmi pártjának tudatos társadalomátalakító tevékenysége nemcsak egy kezdeti időszak szükségszerűsége, ahogyan a revizionisták állítják. *A szocializmussal a fejlődés jellege véglegesen megváltozik.*

Először is azért, mert a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet egész időszakát végig kíséri az osztályharc. Az osztályharc, amely ma döntően a két világrendszer közötti küzdelem, és országon belül, az osztályok megszüntetéséért, a társadalom átneveléséért folyó harc formáját ölti magára. Ez a tény maga megköveteli a legnagyobbfokú tudatosságot, a burzsoá befolyás elleni szívós harcot.

Másodszor azért, mert a magántulajdonon alapuló termelési viszonyok felszámolásával véget ér a társadalom atomizált állapota. A termelési eszközök az egyesült termelők birtokába, az egész társadalom tulajdonába mennek át. Fokozatosan elhárulnak az útból azok az akadályok, amelyek korábban lehetetlenné tették a társadalmi törvényszerűségek tudatos, hozzáértő alkalmazását. Ismeretes, hogy a kapitalizmus viszonyai között a magántulajdon, az osztályantagonizmusok felbontják a társadalmat millió és millió ellentétes részre és lehetetlenné teszik a társadalmi folyamatok közös ellenőrzését. A termelési eszközök magántulajdonának felszámolásával, társadalmasításával azonban lehetővé válik a dolgozó emberek egységessé váló társadalmi számára, hogy saját fejlődésének törvényeit egyre teljesebben ellenőrzése alá vegye. „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben, az emberek majd teljes szaktudással alkalmazzák és ezzel uralmuk alá vetik” — írja Engels az Anti-Dühring-ben. „Csak ettől kezdve fogják majd az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomólag és állandóan növekvő mértékben, az általuk elérni kívánt hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”<sup>3</sup>

A társadalom atomizált állapotának megszüntetése nemcsak lehetővé, hanem egyszersmind *szükségszerűvé teszi a társadalmi törvényszerűségek teljesen tudatos alkalmazását az egész társadalom érdekében*. A felszabadult emberiség létérdeke követeli meg a társadalmi folyamatok minél tudatosabb, minél tervszerűbb irányítását. Nem azért mintha a társadalmi jellegű termelési viszonyok nem eredményeznének önmaguktól, „spontán” módon bizonyos haladó jellegű, szocialista irányú tendenciákat. A megváltozott életkörülmények, a kizsákmányolás megszüntetése, a munka megbecsülése, a szocialista elosztási viszonyok kibontakozása a dolgozó tömegek magatartásának és tevékenységének haladó átalakulása irányába hat. De a szocialista társadalmi viszonyok ilyen „automatikus” hatására, „spontán” tendenciákra nem lehet bízni a szocializmus fejlődését. A „spontán” tevékenység — fejletlen, kezdetleges tudatossággal végzett tevékenység. A tudatosság, a tervszerűség minden fogyatékosága pedig felesleges kitérőket, károkat, nagy idő- és energia-vesztést okoz. A spontaneitásra, az elégtelen, hiányos tudásra bízni magunkat annyi, mint vaktában tapogatódzni, „támolyogni” a szocializmus útján, előidézve a kapitalista restauráció veszélyét, akkor amikor adva vannak a feltételei egy mind tudatosabb és tervszerűbb fejlődésnek.<sup>4</sup> Mivel a spontaneitás igen nagy károkat okoz, a társadalom létérdeke, hogy saját fejlődését minél tudatosabban irányítsa.

<sup>3</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra 1948. 268. o.

<sup>4</sup> Hruscsov elvtárs kongresszusi beszámolójában igen találóan jellemezte annak a politikának következményeit, amely a spontaneitásra kívánja bízni a szocializmus fejlődését és tagadja a párt vezető szerepéről szóló lenini tanítást. „Ha Jugoszlávia elmarad fejlődésében, — mondotta — ha nem halad, csak támolyog a szocializmus útján, azért a felelősség csakis a Jugoszláv Kommunista Szövetsége vezetőségének revizionista, antimarxista irányvonalát terheli.” A jugoszláv vezetőknek ez a politikája, amely Jugoszláviát szembeállítja a szocialista táborral és a nemzetközi munkásmozgalommal, „azzal a következménnyel járhat — állapította meg továbbá Hruscsov elvtárs —, hogy veszendőbe mennek a jugoszláv nép szocialista vívmányai”. (Az SZKP XXI. kongresszusa. 105—106. o.)



Ezt a szükségszerűséget, amely a társadalmi tulajdon alapján születik és minden társadalmi folyamatot érint, elnevezhetjük *a szocialista társadalom tudatos, tervszerű fejlődése törvényének*. Ezzel fejezhetjük ki azt a tényt, hogy az új társadalmi viszonyok szükségszerűvé teszik az emberek történelmi cselekvésének teljes tudatosságát.

A revizionisták azt állítják, hogy a szocialista országok fejlődésében az 50-es években tapasztalt nehézségeket és bajokat az a törekvés okozta, hogy a társadalmi folyamatokat minél teljesebben, tudatosabban irányítsák. Azt javasolják, mondjunk le erről a törekvésről, engedjük „szabadjárá” a szocialista fejlődést, bízunk lényegében a spontaneitásra ezeket a folyamatokat. Holott a valóságban a bajok nem a túlzottan tudatos irányításból, hanem éppen ellenkezőleg, a feltételek hiányos ismeretéből, szubjektivista elképzelésekből, a rossz tervezésből fakadtak. Az SZKP Központi Bizottsága 1953 óta éppen az irányító munka konkrétabbá tétele, az élethez való közelebbhozása útján, tehát az irányítás, a tervezés nagyfokú megjavítása révén érte el az ipar és a mezőgazdaság kolosszális fellendülését.

A kongresszuson jóváhagyott hétéves terv is világosan mutatja, hogy elképzelhetetlen lenne egy ilyen hatalmas szocialista gazdaság fejlődését ösztönös folyamatokra bízni. Az átfogó tervezés, a tudatos irányítás csökkentése, feladása egyenesen katasztrófához vezetne — ahogyan ennek hiánya a kapitalista gazdaságot ténylegesen elkerülhetetlenül gazdasági katasztrófákhoz viszi.

A revizionisták azt állítják, hogy a társadalmi törvények „felhasználása”, amire mi törekszünk, — szubjektivista tévelygés részünkről. A törvények alapján véve spontán módon működnek, ezeket megnyergelni, a társadalom érdekében felhasználni — vagyis a társadalmi folyamatokba „beavatkozni”, csak káros következményekkel járhat. Különös erővel támadják azt a helyes szótlan megállapítást, miszerint a tervszerű arányos fejlődés a szocialista gazdaság törvénye. Ezzel, mondják, a szubjektív tényezőt, az állami tervet tesszük meg a fejlődés törvényévé. Holott a valóságban arról van szó, hogy a magántulajdon felszámolásával lehetővé és szükségszerűvé válik a társadalmi folyamatok közös társadalmi ellenőrzése és tudatos irányítása. Ez nem jelent szubjektivizmust, önkényt. Éppen ellenkezőleg: lehetővé válik az objektív feltételek és törvényszerűségek minél pontosabb, minél tudományosabb számbavétele a társadalom érdekében. A kongresszuson nyomatékosan aláhúzták, hogy a Szovjetunió sikereinek éppen az a titka, hogy a szocialista fejlődés egész menetét a marxista—leninista párt irányítja, a konkrét történelmi feltételek és összefüggések tudományos elemzése alapján. Lemondani a társadalmi törvényszerűségekről „felhasználásáról” amikor ma már adva vannak e felhasználás társadalmi feltételei — éppoly ostoba dolog, mint mondjuk egy több emeletes ház építésénél lemondani a statikai törvényszerűségek alkalmazásáról. Az ilyen eljárás empirikus tapogatódzásra kárhozná bennünket, ott ahol teljes biztonsággal, tudományos úton haladhatnánk. Ebben is megmutatkozik, hogy a revizionizmus az elmaradottságra, az ösztönösségre, és nem a tudományra épít.

\*

Persze a társadalmi folyamatok teljesen tudatos irányítása nem egyszerű dolog. Nem is valószínű, hogy egyik napról a másikra. Az embereknek meg kell tanulniuk a társadalmi törvényszerűségek szakszerű alkalmazását és ellenőrzését.

De a fő problémát az okozza, hogy a társadalmi folyamatok millió és millió ember tevékenységének az eredményei. Hogyan lehet ezeket a folyamatokat a társadalom egészének teljesen tudatos irányítása és ellenőrzése alá helyezni? Csakis úgy, hogy a dolgozó milliók tudatosan egyesítik erőfeszítéseiket a tudományosan, az objektív feltételek és törvényszerűségek alapján kidolgozott célok megvalósítása érdekében. Másképp mondva: *a társadalmi fejlődést teljesen tudatosan irányítani és megvalósítani csak az egyesült dolgozók magasfokúán szervezett társadalma képes.*

A revizionisták, akik számára — kispolgári nézőpontjuknak megfelelően — a szabadverseny kapitalizmusának spontán fejlődése a mintakép, tagadják a társadalmi szervezetség erősödésének szükségességét. Azt állítják, hogy az emberek csakis úgy válnak saját társadalmi folyamataik urává, ha minél előbb felszámolják az állami szervezetet és vele együtt minden központosítást. Szerintük a gazdasági élet központi szabályozása és tervszerű irányítása csak a szocialista fejlődés kezdeti szakaszában szükséges, amíg a szocializmus még gyenge. A „szabadság birodalma” csak akkor valósulhat meg, ha biztosítják „a társadalom anyagi erőinek szabad mozgását”, ha fokozatosan felszámolják a központi szerveket és megvalósítják a társadalmi élet teljes decentralizálását. Elképzelésük szerint tehát az emberek úgy válnak saját termékeik és társadalmi viszonyaik uraivá, vagyis szabaddá, hogy megszabadulnak minden központi társadalmi szerv „beavatkozásától” és mindegyikük külön-külön, önállóan, ösztönösen tevékenykedik és a piac automatikus szabályozó szerepére bízta magát. Ez a szabadságnak tisztára polgári felfogása, az igazi szabadság egyenes ellentéte.

A valóságban az emberek csak úgy válhatnak saját társadalmi létük uraivá, ha megszüntetik a társadalom atomizáltságát és *a társadalmi jellegű termelés alapján egyre magasabb fokon, szervezetten egyesítik erőfeszítéseiket.* A kongresszuson Hruscsov elvtárs is megbélyegezte az új társadalom kispolgári, anarchisztikus felfogását. „Egyesek vulgárisan úgy képzelik el a kommunista társadalmat, mint az emberek formátlan, szerveetlen és anarchikus tömegét” — mondotta. A fejlődés szükségletei a valóságban éppen az ellenkező irányba mutatnak. „A kommunista társadalom a dolgozó emberek kitűnően szervezett és összehangolt közössége lesz.”<sup>5</sup> Az emberek életének társadalmi jellege, társadalmasítása szükségszerűen növekszik a kommunizmus felé haladás arányában. A kongresszus kiemelte, hogy az emberek szükségleteit mind teljesebben a társadalom — vagyis a társadalomban egyesült dolgozók közössége — elégíti majd ki. A társadalmi folyamatok tudatos irányítása éppen a dolgozó milliók, a kisebb-nagyobb kollektívák tevékenységének magas színvonalú összehangolása, tervszerű, átfogó irányítása révén valósulhat meg.

A szervezetség és összehangolás szükségszerűségét aláhúzza az a tény is, hogy a társadalmi antagonizmusok felszámolása, a társadalom szétszakítottságának megszüntetése, az emberek tudatosságának fejlődése *nem szünteti meg a rész és az egész, az egyéni vagy helyi érdek és a közérdek közötti különbségeket és ellentmondásokat.* A XXI. kongresszus rámutatott azokra a nehézségekre és ellentmondásokra, amelyek például a különböző gazdasági körzetek iparának szakosításával és kooperációjával járnak. A szakosítás és a kooperáció egymást feltételezi és ugyanakkor sok ellentmondást szül. Fejlesztésük

<sup>5</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. 120. o.

alapvető jelentőségű a társadalmi közösség egésze szempontjából, mégis sok helyi érdekebe ütközik. A kongresszusnak foglalkoznia kellett bizonyos káros törekvésekkel, amelyek szűken értelmezett helyi vagy éppen nemzeti érdekeket országos érdekek fölé helyeznek. A nagy közösség érdekei az alapvetők, hiszen a szocialista társadalom közös munkája az alapja minden kisebb kollektíva, minden egyes ember boldogulásának. Ezért kell tudatosan alárendelni az egyéni és helyi érdekeket az osztálytársadalmi érdekeknek. Ez pedig egyseges, átfogó társadalmi szervezettség nélkül nem lehetséges.

A társadalmi szervezettség szükségszerűsége összefügg azzal is, hogy *az emberek közös erőfeszítéseit átfogó szervezet, vezető szervek nélkül egyesíteni nem lehet.* A revizionisták, a maguk kispolgári anarchista szempontjukból kiindulva, azt állítják, hogy az emberek szocialista tudatának fejlődésével a vezető szervek jelentősége fokozatosan csökken és megszűnik. Holott a valóságban, még a magántulajdon által szétforgácsolt társadalmakban is, amikor szó sem lehet a társadalmi folyamatok közös ellenőrzéséről, a csak szűk területen jelentkező, részleges, ideig-óráig fennmaradó közös érdekek és közös tevékenység szükségletei is az egyes csoportok, rétegek, osztályok, nemzetek élére meghatározott, többé-kevésbé korlátozott szereppel felruházott vezető szerveket és személyeket emelnek ki. A kisebb-nagyobb embercsoportok közös érdekeit képviselő és megismélysítő, a közös tevékenységet egyesítő személyek és intézmények kiemelkedése, mint a történelem bizonyítja, egy szükségszerű, természetes munkamegosztásnak eredménye; annak következménye, hogy mindig vannak különbségek az egyének és az adott közösség egésze között, még a közös érdekek szűk területén is. A közös érdekeket képviselő, a közös erőfeszítéseket egyesítő vezető szervek létezésének szükségszerűsége nemhogy megszűnne a szocializmusra való áttéréssel, hanem ellenkezőleg, csak a szocializmussal terjed ki tartósan és teljességgel az egész társadalomra. Csak a szocializmussal jöhetnek létre és kell, hogy létrejöjjenek olyan vezető szervek, amelyek az egész társadalom közös érdekeit vannak hivatva képviselni. Hiszen a szocializmusban megszűnik a társadalom szétforgácsolt-sága, kialakul, szemben a korábbi, időleges, szűkkörű, osztályjellegű érdek-közösséggel, az *egész* egységessé váló társadalom érdekközössége. Lehetővé válik az *egész* társadalom, sőt — a szocializmus elkerülhetetlen világméretű győzelmével — az egész emberiség közös érdekeken alapuló közös, céltudatos, azonos irányú tevékenysége. Az egész társadalmi tevékenységet egyesíteni erős, rugalmas, az egész társadalmat átfogó vezető szervek nélkül, a kommunista párt és a vezetése alatt működő szocialista állam nélkül nem lehet. A kongresszus, az 1953 óta elért nagy fellendülés tapasztalatai alapján, joggal emelte ki újból a kommunista pártnak, mint a nép szervezőjének és vezetőjének óriási társadalmi szerepét. De rámutatott arra is, milyen elsőrendű szerepet töltenek be minden egyes dolgozói kollektívában a helyi vezetők, párt-szervezetek, tanácsok, igazgatók, kolhozelnökök, brigádvezetők stb.

A társadalom szervezettségének növekedését az átmenet időszakában alapvetően az teszi törvényszerűvé, hogy a szocialista termelés társadalmi méretei rohamosan növekednek. A termelőerők gyors fejlődésével egyre nagyobb jelentőséget kap a különböző gazdasági területek *szakosodása* és ennek folytán *kooperációja*. A specializálódás maga követeli meg a különböző területek, iparágak, vállalatok gazdasági tevékenységének mind magasabb színvonalú összehangolását. Ma már ez a szükséglet az egész szocialista tábor, a szocializmus világméretű győzelme után pedig az egész világ gazdaság

egységes szervezetének kialakítását eredményezi. Ez a feltétele az egész szocialista világrendszer fejlődése mind tervszerűbb, tudatosabb irányításának.

\*

A társadalom szervezettségének növekedése — ez a feltétele annak, hogy az emberek egyre nagyobb tudatossággal és tervszerűséggel irányítsák a társadalmi folyamatokat.

De a társadalmi szervezettség szükségszerű növekedése a kommunizmusba való átmenet időszakában egy különösen bonyolult problémát vet fel: *hogyan változnak, milyen úton fejlődnek a társadalmi szervezettség formái az átmenet időszakában?*

Erre a kérdésre így lehetne sommásan válaszolni: a társadalom szervezetének formái — amelyek az első időszakban szükségszerűen állami, politikai formák — az átmenet előrehaladásával fokozatosan átalakulnak nem politikai formákká; *a társadalom politikai szervezete*, amely az első időszakban szükségszerűen a burzsoáziát megdöntő munkásosztály diktatúrájának eszköze, *fokozatosan osztársadalmi jellegű szervezetté alakul át; eközben pedig a társadalom szervezettsége nagymértékben növekszik*, a társadalmi élet szükségleteinek megfelelően.

Ez az értelme az állam elhalásának. Az állam elhalását nem szabad a revizionisták módjára felfogni. Szerintük a szocialista állam elhalásának útja — az állam elsorvasztása, mielőbbi felszámolása, a központi irányítás megszüntetése és a teljes decentralizáció végrehajtása.

A valóságban az állam elhalása — dialektikus folyamat, amely nem a szocialista állam gyengítése, hanem tényleges megerősítése révén megy végbe. Az állam elhalásának útja: a szocialista állami szervezet megerősítése társadalmi alapjának kiszélesítése, a szocialista demokrácia megerősítése, mind szélesebb tömegek bevonása és aktivizálása révén.

Az állami szervezet társadalmi jellegének kifejtése, a tömegek egyre közvetlenebb részvétele a társadalmi ügyek intézésében — nem a társadalmi szervezettség gyengítése irányába hat. Ellenkezőleg: a demokratizálódási folyamat úgy megy végbe, hogy közben a társadalom szervezettsége növekszik, éppen azért, hogy fokozatosan mind több ember kapcsolódik be aktívan az osztársadalmi ügyek intézésébe. A társadalom szervezettsége tökéleteseedik, mind jobban bevonja a közös célok tudatos megvalósításába a társadalom legapróbb sejtjeit is, minden egyes embert. Ezzel párhuzamosan nő az egész társadalmi tevékenység fokozottabb összehangolásának lehetősége és szükségessége is. Növekszik az átfogó irányítás, az embermilliók tudatos erőfeszítései társadalmi egyesítésének jelentősége.

A társadalom szervezetének demokratizálódása tehát nem azt jelenti, hogy a társadalom fokozatosan alkotó elemeire hullik szét. Ellenkezőleg, azt jelenti, hogy jelentősen erősödik a társadalom szervezettsége. És eközben a társadalom szervezete, a régi rend megsemmisítésének és a kommunizmusra való rátérés arányában, fokozatosan elveszíti állami, politikai jellegét.

Ez a lényege azoknak a problémáknak, amelyeket a XXI. kongresszus részletesen elemzett. Ilyen értelemben mondotta Hruscsov elvtárs, hogy a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában „megoldást sürgetően merülnek fel a társadalom politikai szervezetének, az állami berendezkedésnek és a közigazgatásnak kérdései”. A kommunizmusban az állam

elhal, „a társadalom igazgatásával összefüggő funkciói elvesztik politikai jellegüket, és a nép közvetlenül fogja intézni a társadalom ügyeit...” „Az állam elhalásának kérdése — ha dialektikusan értelmezzük — egyértelmű a szocialista államiság kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődésének kérdésével. A kommunizmusban is megmaradnak bizonyos társadalmi funkciók, amelyek hasonlóak lesznek a jelenlegi állami funkciókhoz, de jellegük és ellátásuk módja más lesz, mint a fejlődés jelenlegi szakaszában.”<sup>6</sup> Ez annyit jelent tehát, hogy az állam elhalásának dialektikus folyamata egyértelmű az állami szervezet átalakulásával ösztársadalmi szervezetté. Ahogyan az állam kialakulása az ősközösségi társadalom nemzeti szervezetének felhasználásával és átalakításával ment végbe — a kommunizmus társadalmi szervezete is a néhány évezredig fennállott állami szervezet felhasználásával és átalakításával jön létre.

A társadalom politikai szervezetének átalakulásában „a szocialista államiság fejlődésének fő irányzata: a demokrácia általános kibontakozása, a lakosság legszélesebb rétegeinek bevonása az ország minden ügyének intézésébe, valamennyi állampolgár bekapcsolása a gazdasági és kulturális építés irányításába...”<sup>7</sup> A szovjet demokrácia fejlesztésének nagy jelentőségével sokat foglalkozott a kongresszus. Kihangsúlyozták, hogy a kommunizmus felé haladással együtt idővel egyre jobban elmélyül a szocialista demokrácia, még jobban megszilárdítja és tökéletesíti az ország társadalmi rendszerét. Szüntelenül erősödik a tömegek részvétele a társadalmi ügyek intézésében, aminek egyik jelentős formája a legfontosabb intézkedések országos megvitatása. A szocialista demokrácia fejlesztésében nagy szerepet játszanak a szovjetek, amelyek biztosítják az egész nép tényleges bevonását az állami igazgatásba.

Az átalakulás, a demokratizmus fejlesztésének jelentős eszköze a társadalmi igazgatási szervezet kiszélesítése azáltal, hogy egyes állami funkciókat átruháznak különböző társadalmi szervezetekre. A társadalmi szervezetek bevonása az állami munkába nem új dolog. A proletárállamot kezdettől fogva az a tendencia jellemezte, hogy megszüntesse az állami szervezet különválását a néptömegektől. A proletariátus diktatúráját, az állam funkcióit egy mind szélesedő, a dolgozó lakosságot mind teljesebben felölelő hatalmas proletárapparátus valósította meg. Ebben a proletárapparátusban maguk a közvetlen állami szervek, a szovjetek is a tömegek bevonásának, megszervezésének szerveiként működnek. De kezdettől beletartoztak a dolgozók tömegszervezetei is, amelyek részt vesznek az állami funkciók gyakorlásában. Ez a folyamat a kommunizmus építésének most kibontakozó minőségileg új szakaszában szükségszerűen kiszélesedik. Az államnak egy sor kulturális, szociális, a rendfenntartással kapcsolatos funkciója áthárul társadalmi szervezetekre.

Ez a folyamat egyáltalán nem jelent valamilyen egyoldalú decentralizációt vagy a szocialista államiság (a társadalmi szervezetség jelenlegi formájának) gyengítését. Nem csökken ezáltal a szocialista állam szerepe a kommunizmus építésében. Ellenkezőleg, a szocialista állami szervezet demokratizálódása, a tömegek fokozott bevonása a társadalmi ügyek intézésébe, akár a közvetlen állami szervek útján, akár a társadalmi szervezetek funkcióinak kiszélesítésével — kiszélesíti és megerősíti a szocialista társadalom politikai alapját.

<sup>6</sup> Uo. 123. o.

<sup>7</sup> Uo.

A szocializmus fejlődésével egyre jobban szűkül a kényszer szerepe a társadalmi életben, éle elsősorban a külföldi imperializmus ügynökei és a még létező antiszociális elemek ellen irányul. Egyre nagyobb szerepet tölt be a társadalom tagjainak öntudatos fegyelme, magasfokú tudatossága. „A személyek feletti kormányzás helyébe, dolgok igazgatása és termelési folyamatok vezetése lép.”<sup>8</sup> E közben továbbfejlődik a társadalom politikai szervezete és fokozatosan átalakul a kommunista társadalom fejlettebb társadalmi szervezetévé.

Ez a fejlődés az oka annak is, hogy a kommunizmusba való átmenet időszakában nem csökken, hanem éppen ellenkezőleg *tovább nő a kommunista párt vezető szerepe*. A szocialista országok tapasztalatai teljes mértékben igazolják ezt a megállapítást. „A kommunista párt, mint legmagasabb fokú szervezeti forma, mint népünk élenjáró osztaga és kipróbált csapata — irányítja a dolgozók valamennyi társadalmi szervezetét”, emelte ki Hruscsov elvtárs.<sup>9</sup> A párt irányítja az egyre szélesedő, hatalmas társadalmi szervezetet, amely a szocialista államiság fokozatos átalakulásával jön létre. A kommunizmusra való rátéréssel szükségszerűen növekszik a társadalom szervezettsége, és ezen belül az egész társadalom átfogó irányításának a jelentősége.

\*

A társadalom szervezetének ez az átalakulása és egyben szervezettségének növekedése is: *a demokratikus centralizmus elmélyülése és erősödése révén megy végbe*. A demokratizmus és a központosítás erősödése ugyanakkor *alapját képezi a teljes társadalmi tudatosság megvalósításának is*.

Roppant fontos ezt megérteni. A társadalmi folyamatokat teljesen tudatosan irányítani csak az a társadalom tudja, amelynek szervezete és tevékenysége a demokratikus centralizmus alapján épül fel. A társadalmi életet átfogni, egységesen irányítani, az embermilliók tudatos tevékenységét kifejleszteni és egyazon cél megvalósítására összpontosítani nem lehet sem az egyoldalú centralizáció, sem az egyoldalú decentralizáció, demokratizálás alapján. A korábbi években kialakult túlzott központosítás azért vezetett súlyos bajokra, mert nem támaszkodott a dolgozó tömegek tudatos tevékenységére és tapasztalatára. A revizionisták által hirdetett egyoldalú decentralizálás anarchisztikus jelenségeket, az erők szétforgácsolását, a fejlődés megrekesztését eredményezi, mert elhanyagolja az egész társadalom erőinek szervezett összefogását.

Lenin a kialakuló kommunista társadalom szervezetét mindig a demokratikus centralizmus alapján képzelte el. Egyaránt harcolt a bürokratikus centralizmus és az anarchizmus ellen. 1953 óta, mint azt a XXI. kongresszus megállapította, az SZKP következetesen harcol a demokratikus centralizmus elvének érvényesítéséért. Mindazok az intézkedések, amelyeket az ipar és a mezőgazdaság irányításának megjavítása érdekében hajtottak végre éppen a korábbi bürokratikus centralizmus felszámolását, a demokrácia kiszélesítését, a helyi kezdeményezés és tudatos öntevékenység felelevenítését szolgálták. A demokratizmus erősítése azonban oly módon történt, hogy egyúttal megerősödött a centralizáció is, éppen a demokrácia elmélyülése alapján. Ahogyan a kínai elvtársak megfogalmazták: „Demokráciánk a centralizmus

<sup>8</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra. 1948. 267. o.

<sup>9</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. 141. o.

által irányított demokrácia, centralizmusunk pedig a demokrácián alapuló centralizmus.<sup>10</sup>

A demokrácia elmélyülése lehetővé teszi a magas fokú centralizmus megvalósítását. Lehetővé válik egy teljesen egységes társadalmi szervezet létrehozása, amely támaszkodik minden egyes ember, minden egyes dolgozói kollektíva önálló tevékenységére, és ugyanakkor összefogja, összehangolja és egységes cél felé irányítja a sok milliós tömegek tevékenységét.

*A demokratikus centralizmus erősítése alapján kifejlődik az egész társadalom akarat- és cselekvési egysége.* Olyan társadalmi szervezet alakul ki, amely lehetővé teszi minden ember tapasztalatainak számbavételét, elemzését, általánosítását; ennek alapján a továbbfejlődés feltételeinek mind teljesebb, mind pontosabb megismerését; a társadalom központi vezető szervei által ily módon kidolgozott intézkedéseknek egységes és eredményes végrehajtását. Lehetővé válik, hogy a vezető szervek a társadalmi folyamatokról alkotott képet megbízható módon és szüntelenül ellenőrizték, a tervezés munkáját állandóan tökéletesítsék a tömegek gyakorlata alapján.

A demokratikus centralizmus erősítése útján a kommunista társadalomban egyesült emberek mind nagyobb szaktudással tanulják meg felismerni és alkalmazni, saját uralmuk és ellenőrzésük alá vonni a társadalom fejlődési folyamatait.

## РОЛЬ РОСТА СОЗНАТЕЛЬНОСТИ В ПРОЦЕССЕ СТРОИТЕЛЬСТВА КОММУНИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Янош Шипош

Формирование коммунистического общества — не стихийный, а сознательный процесс. XXI съезд КПСС обратил серьезное внимание на рост роли коммунистической сознательности в переходном периоде и в образующемся новом обществе.

С постройкой социализма общественное развитие продолжительно и окончательно становится сознательным процессом. Жизненный интерес освобожденного человечества требует как можно более сознательного и планомерного управления, так как стихийность и неполная, неудовлетворительная сознательность причиняют большой вред. Эту необходимость, рожденную на основе общественной собственности и касающуюся всякого общественного процесса, можем назвать законом сознательного планомерного развития социалистического общества.

Осуществление совершенно сознательного, всеобъемляющего управления общественными процессами возможно только в высокоорганизованном обществе объединенных трудящихся. Съезд отверг мелкобуржуазное, анархистское понимание нового общества и подчеркнул, что организованность общественной жизни во время строительства коммунизма не уменьшается — как утверждают ревизионисты, а необходимо возрастает. Невозможно объединить общие усилия людей без всеобъемляющей организации, без органов руководства, без руководящей, организующей роли коммунистической партии.

Формы организации общества, которые в первый период необходимо являются государственными, политическими формами, с развитием перехода постепенно преобразуются в неполитические формы. Политическая организация общества, которая в первое время обязательно является орудием диктатуры пролетариата, свергнувшего буржуазию, постепенно преобразуется в организацию всеобщественного характера. В ходе этого в значительной степени в соответствии с потребностями повышается организация общества общественной жизни.

<sup>10</sup> Po Ji-po: Centralizmus és demokrácia Kína gazdasági építésében. A Béke és a Szocializmus kérdései. 1959. május 5. sz. 27. o.

Преобразование организации общества и повышение его организованности происходит посредством углубления и усиления демократического централизма. Демократизм и усиление централизованности образуют основу осуществления полной общественной сознательности.

## DAS WACHSENDE BEWUSSTSEIN IM PROZESS DES AUFBAUS DER KOMMUNISTISCHEN GESELLSCHAFT

*János Sipos*

Die Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft ist kein spontaner, sondern ein bewußter Prozeß. Der XXI. Parteitag der KPdSU widmete dem Wachstum des kommunistischen Bewußtseins in der Periode des Überganges und in der sich heranbildenden neuen Gesellschaft große Aufmerksamkeit.

Beim Aufbau des Sozialismus gestaltet sich die gesellschaftliche Entwicklung zu einem beständigen und endgültig bewußten Vorgang. Das Lebensinteresse der befreiten Menschheit fordert eine bewußtere und planmäßigere Führung der gesellschaftlichen Prozesse, da Spontenität, mangelhaftes unzulängliches Bewußtsein große Schäden und Umwege verursachen. Die Notwendigkeit, die auf der Basis des gesellschaftlichen Eigentums entsteht und jeden gesellschaftlichen Prozeß betrifft, können wir als das Gesetz der bewußten, planmäßigen Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft bezeichnen.

Eine völlig bewußte Leitung der gesellschaftlichen Vorgänge kann nur durch eine in hohem Grad organisierte Gesellschaft der vereinigten Werktätigen verwirklicht werden. Der Parteitag lehnte die kleinbürgerliche, anarchistische Auffassung über die neue Gesellschaft ab und hob hervor, daß sich die Organisiertheit des gesellschaftlichen Lebens nicht verringert, wie es die Revisionisten behaupten, sondern sich notwendigerweise mit dem Übergang zum Kommunismus festigt. Die gemeinsamen Bemühungen der Menschen können ohne eine zusammenfassende Organisation, ohne leitende Organe, ohne die führende organisatorische Rolle der kommunistischen Partei nicht in Einklang gebracht werden.

Die Formen der gesellschaftlichen Organisation, welche in der ersten Periode notwendigerweise staatliche, politische Formen sind, verwandeln sich Schritt für Schritt im Zuge des fortschreitenden Überganges in unpolitische Formen. Die politische Organisation der Gesellschaft, die in der ersten Periode notwendigerweise ein Werkzeug der Diktatur der die Bourgeoisie unterdrückenden Arbeiterklasse ist, verwandelt sich allmählich in eine Organisation von gesamtgesellschaftlichem Charakter. In dieser Epoche wächst entsprechend den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens die Organisiertheit der Gesellschaft in großem Maße.

Die Umgestaltung der Organisation der Gesellschaft und das Wachstum ihrer Organisiertheit vollziehen sich im Wege der Vertiefung und Verstärkung des demokratischen Zentralismus. Die Festigung des Demokratismus sowie des Zentralismus bildet die Grundlage für die Verwirklichung des höchsten gesellschaftlichen Bewußtseins.

## THE FUNCTION OF GROWING CONSCIOUSNESS IN THE COURSE OF BUILDING THE COMMUNIST SOCIETY

*János Sipos*

In the course of building socialism, social development becomes a permanently conscious process. The vital interest of liberated mankind requires the conscious and systematic direction of social processes, because spontaneity, an insufficient degree of consciousness engenders grave damages or set-backs. This necessity, born on the basis of social property and effecting every social process, may be called the law of the conscious, systematic development of socialist society.

A fully conscious and comprehensive guidance of the social processes can only be achieved by a highly organized society of the united workers. The Congress has dejected the petty-bourgeois, anarchistic conception of the new society and stressed that the



organization of society's life necessarily increases with the building of the communist society and does not decrease as the revisionists would have it. The common efforts of man cannot be united without a comprehensive organization, without leading organs, without the leading and organizing function of the communist party.

The forms of social organization which in the first period are necessarily political forms gradually assume nonpolitical forms as the transition advances. The political organization of the society which in the first period is necessarily the means of the dictatorship of the working class overthrowing the bourgeoisie, gradually changes over into an organization embracing the whole of the society. Parallel to this process the organization of the society considerably enhances in compliance with the needs of society's life.

The transformation of the organization of society and the extension of its organized character are achieved by the intensification of democratic centralism. The intensification of democratism and of centralization is a precondition for achieving complete social consciousness.

## Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése

PESCHKA VILMOS

Az SZKP történelmi jelentőségű XXI. kongresszusa minden társadalomtudomány számára nagy fontosságú, a marxista—leninista elméletet gazdagító és továbbfejlesztő megállapításokat tett. Különös érdeklődést és figyelmet érdemelnek azok a fejtegetések és megállapítások, amelyek a szocialista állam fejlődésére vonatkoznak, és amelyek alkotó módon fejlesztik tovább a marxista—leninista államelméletet. Mindenekelőtt azt a kongresszus egész munkáját jellemző és átható lenini szellemet és irányvonalat kell kiemelnünk, amely általában a társadalomtudományi és így az államelméleti kutatás irányát és módját is meghatározza. Az állam vizsgálata számára ez azt jelenti, hogy az államra vonatkozó marxista—leninista tanítást meg kell védeni az elméleti kutatást jelenleg elsősorban veszélyeztető revizionista és opportunisták támadásaitól és torzításaitól, s ugyanakkor le kell küzdeni a szocialista állam fejlődésének új törvényszerűségeit és vonásait megérteni nem tudó, az alkotó tudományos munkát akadályozó, maradi dogmatizmust.

Az SZKP XXI. kongresszusa abban az időpontban ült össze, amikor a Szovjetunió történelmi fejlődésének új szakaszába, a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakába lépett. Ebből következik, hogy a kongresszus figyelme a szocializmusból a kommunizmusba való fejlődés, az átmenet fő problémáira irányult. A kongresszus e téren is híven követi a lenini útmutatásokat; Lenin ugyanis mindig hangsúlyozta, hogy a legnehezebb, de a legfontosabb az átmenet, az átmeneti formák és jelenségek feltárása és megértése.<sup>1</sup> A fejlődés és az átmenet gondolata a szocialista állam vizsgálatára is rányomja bélyegét. A kongresszus a szocialista államot elsősorban a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet szempontjából elemzi és azokat a törvényszerűségeket és vonásokat kutatja, amelyek a szocialista államra ebben az új történelmi periódusban jellemzőek.

A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakának államát vizsgálva, az SZKP XXI. kongresszusa elsősorban azokat a változásokat jelzi, amelyek ebben a periódusban a szocialista állam szerepében és jelentőségében, az állam berendezkedésében és funkcióiban mennek végbe. A szocializmusból a kommunizmusba fejlődés felveti az állam sorsának, jövőjének, az állam elhalásának kérdését és így az átmeneti időszak államában beálló változások is a szocialista államnak a kommunizmus korszakában időszzerűvé váló fő problémája, az állam megszűnése szempontjából nyerne megvilágítást.

<sup>1</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Bp. Sz. 1954. 119. o.

A szocialista állam kérdéseinek ebből a szemszögből történő vizsgálatát azonban nemcsak a kommunizmusba fejlődés általános kibontakozása és a kommunizmus konkrét perspektívája indokolja, hanem az is, hogy a szocialista állam marxista—leninista elméletét meghamisító és elferdítő revizionista felfogások éppen az állam megszüntetésének már a jelenlegi feltételek mellett (és nem is a Szovjetunió, hanem kevésbé fejlett szocialista országok esetében) napirendre tűzésével intéznek támadást a szocialista állam és annak marxista—leninista elmélete ellen.<sup>2</sup> Az SZKP XXI. kongresszusa a lenini tanításokhoz híven a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés konkrét viszonyainak konkrét elemzése, a szocialista állam berendezkedése és funkciói e periódusban beálló változásainak feltárása alapján elutasította a marxizmus—leninizmus meghamisítására és eltorzítására irányuló kísérleteket. Az állam elhalásának kérdését is a szocialista állam fejlődésének, állandó alakulásának és változásának szemszögből kell megvizsgálni. „Az állam elhalásának kérdése — mondotta N. Sz. Hruscsov —, ha dialektikusan értelmezzük — egyértelmű a szocialista államiság kommunista társadalmi öngazgatássá fejlődésének kérdésével. A kommunizmusban is megmaradnak bizonyos társadalmi funkciók, amelyek hasonlóak lesznek a jelenlegi állami funkciókhoz, de jellegük és ellátásuk módja más lesz, mint a fejlődés jelenlegi szakaszában.”<sup>3</sup> A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet államával kapcsolatosan felmerülő fő probléma — amely a szocialista állam egész sor kérdését veti fel — a szocialista államiságnak a kommunista társadalmi öngazgatássá fejlődése.

A szocialista államnak a kommunista társadalmi öngazgatássá alakulásával kapcsolatban először a szocialista demokráciának, a szocialista demokrácia általános és teljes kibontakozásának kérdését kell megvizsgálni. Az SZKP XXI. kongresszusának határozata megállapítja, „hogy a mai viszonyok között a szocialista állam fejlődésének fő irányvonala a demokrácia általános fejlesztése, valamennyi állampolgár bevonása a gazdasági és kulturális építés irányításába, a társadalom ügyeinek intézésébe”.<sup>4</sup> A szocialista állam tehát, amely a történelem során ismert legmagasabb típusú demokráciát, azaz a munkások és parasztok, a dolgozó tömegek hatalmát jelenti, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában ezt a demokráciát még tovább fejleszti és szélesíti, mind nagyobb tömegeket vonva be az ország minden ügyének intézésébe, a gazdasági és kulturális építés irányításába. „A mi felfogásunk szerint — mondotta N. Sz. Hruscsov — a demokrácia igazi néphatalom, a dolgozó tömegek öntevékenységének és aktivitásának óriási arányú fejlődése, a tömegek önkormányzata.”<sup>5</sup> A szocialista demokrácia továbbfejlesztésének ez az iránya és módja egyben válasz mindazokra a revizionista és opportunisták támadásokra, amelyek éppen a demokrácia legmagasabb típusát, a szocialista demokráciát a történelem során érték és napjainkban is érik.

<sup>2</sup> „... a munkásosztály és általában a dolgozó emberek hatalmának megszilárdítása után — az állam fokozatos elhalásának kérdése válik a szocialista társadalmi rendszer alapvető és sorsdöntő kérdésévé.” (A Jugoszláv Kommunista Szövetségének programtervezete.)

<sup>3</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. 1959. január 27—február 5. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 123. o.

<sup>4</sup> I. m. 629. o.

<sup>5</sup> I. m. 124. o.

A szocialista demokráciát általában két irányból támadják; egyrészt a polgári demokrácia, mint a demokrácia állítólag legmagasabb típusa oldaláról, másrészt az ezzel lényegében összefüggésben levő olyan koncepciók szemszögéből amelyek „tisztá” demokráciáról, vagy annak modernebb kifejtése szerint az állam és a demokrácia összeegyeztethetlenségéről beszélnek. Azokat a felfogásokat, amelyek a demokráciát csak a polgári demokráciák hazug és képmutató formáival és módszereivel tudják elképzelni, már régen megcáfolta a történelem, a Szovjetunió és a népi demokratikus országok gyakorlata. Míg a polgári demokratikus formák és módszerek „mögött a tőke mindenhatósága és a dolgozók tényleges jogfosztottsága rejlik”,<sup>6</sup> addig a szocialista államok a dolgozó tömegeket, a volt kizsákmányoltakat vonva be az állam ügyintézésébe, soha nem tapasztalt mértékben kifejlesztették és kiszélesítették a demokráciát.<sup>7</sup> A szovjet állam demokratizmusának a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában történő általános kifejlesztésére, valamint a szocialista államiságnak a kommunista társadalmi öngazgatássá fejlődésére vonatkozó, az SZKP XXI. kongresszusán elhangzott megállapítások, a jelenségek fejlődésének objektív dialektikája alapján mutatják meg az állam elhalásának konkrét útját és egyben mindazoknak az elméleteknek tarthatatlanságát, amelyek „tisztá” demokráciáról, az állam és a demokrácia összeegyeztethetlenségéről beszélnek. A demokrácia állami fogalom, államforma és ezért nem lehet osztályok feletti „tisztá” demokráciáról, sem az államnak és a demokráciának a szocializmusban való összeegyeztethetlenségéről és ellentétéről beszélni. Azok a revizionista elképzelések, amelyek a szocialista demokrácia fejlesztését csak az államhatalom gyengülése és elhalása útján tudják elképzelni, szembe kerülnek a proletárdiktatúráról és a szocialista demokráciáról szóló alapvető marxista—leninista tanításokkal. A szocialista demokrácia általános kifejlesztése egyáltalán nem jelenti az állam eltűnését és a „tisztá” demokrácia létrejöttét, mert amikor a demokrácia a legteljesebb lesz, akkor az állammal együtt maga a demokrácia is elhal: „a kommunista társadalomban a demokrácia, miután gyökeresen átalakul és szokássá válik, *el fog halni*, de sohasem válik „tisztá” demokráciává”.<sup>8</sup>

Az SZKP XXI. kongresszusa a lenini tanításokhoz híven jelöli meg az állam elhalásának és az állam kommunista társadalmi öngazgatássá fejlődésének útját. Az állam elhalása és a kommunista társadalmi öngazgatás a szocialista demokrácia általános kifejlesztésének és az állami szervek egyes funkciói a társadalmi szervezetek kezébe való átadásának dialektikus mozgásán keresztül valósul meg. Amikor a kongresszus határozata a szocialista állam fejlődésének fő irányvonalaként a demokrácia általános kifejlesztését szabja meg és rámutat arra, hogy növelni kell a szovjeteknek mint a dolgozók tömegszervezeteinek szerepét,<sup>9</sup> akkor a lenini útmutatásoknak megfelelően határozza

<sup>6</sup> I. m. 124. o.

<sup>7</sup> „Szovjetjeink — a dolgozók átfogó szervezetei” — a szovjet állam politikai alapját képezik. A szovjetek 134 millió választót képviselnek, vagyis ténylegesen az ország egész felnőtt lakosságát képviselik. A szovjetekben több mint másfél millió választott küldött foglal helyet. Több mint két és fél millió dolgozó vesz részt a szovjetek állandó bizottságainak munkájában. A dolgozók küldötteinek szovjetjei biztosítják az egész nép tényleges részvételét az állam igazgatásában, olyan tényleges szabadságjogokat biztosítanak a dolgozóknak, amilyenek sohasem voltak és nem is lehetnek, még a legdemokratikusabb polgári köztársaságokban sem.” (I. m. 296. o.)

<sup>8</sup> Lenin: Művei. 28. köt. Sz. Bp. 1952. 245. o.

<sup>9</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. 629. o.

meg a szocialista állam fejlődésének irányát: „A szovjet államon *keresztül* áttérés az állam fokozatos megszüntetésére azon az úton, hogy rendszeresen egyre több állampolgárt, majd később *kivétel nélkül* minden állampolgárt bevonunk, hogy az állam kormányzásával kapcsolatos terhek reáiháruló részét közvetlenül és *állandóan* viselje.”<sup>10</sup>

A kommunista társadalmi öngazgatás kifejlődésének másik módja — a legszélesebb tömegeknek az államapparátus munkájába való bevonása mellett és ezzel együtt — az állami szervek sok funkciójának a társadalmi szervezetek kezébe való fokozatos átadása. Mint a szocializmusból a kommunizmusba fejlődésre nézve általában, itt különös nyomatékkal kell felhívni a figyelmet arra a lenini útmutatásra, amely az állam elhalásával kapcsolatosan a folyamat fokozatosságára utal.<sup>11</sup> N. Sz. Hruscsov, híven ehhez a lenini figyelmeztetéshez, hangsúlyozza, hogy „nem szabad elsietni az állami szervek egyes funkcióinak átadását a társadalmi szervezetek kezébe. Egyes esetekben határozottabban hozzá lehet fogni, más esetekben viszont eleinte csak az első, a próbálépéseket szabad megtenni, hogy az emberek megtanulják maguk fenntartani a rendet”.<sup>12</sup> Erre mutat a kongresszusnak az a megállapítása, hogy az állami szervek egyes funkcióit (a kulturális ellátás, az egészségügy, a testnevelés és a sport kérdéseit) a társadalmi szervezeteknek kell átadni. Más feladatokat, a közrend és a közbiztonság fenntartásának funkcióit viszont, a társadalmi szervezetek a rendőrséggel, a bíróságokkal karöltve lássák el. „Ami a szocialista együttélés szabályainak betartását illeti, egyre nagyobb szerep hárul majd a népi milíciára, az elvtársi bíróságokra és hozzájuk hasonló öntevékeny szervekre. Ezeknek az állami intézményekkel együtt kell ellátni a közrend és az állampolgári jogok védelmének funkcióit, megelőzni a társadalomra nézve ártalmas cselekményeket.”<sup>13</sup> A dolgozók mind szélesebb tömegeinek az államapparátus munkájába, az állam ügyeinek intézésébe való bevonásán, a szocialista demokrácia általános kifejlesztésén, egyes állami funkcióknak a társadalmi szervezetek kezébe való átadásán keresztül valósul tehát majd meg az állam elhalása, a szocialista államiságnak kommunista társadalmi öngazgatássá fejlődése.

Az állami szervek egyes funkcióinak a társadalmi szervek hatáskörébe való átadása egyáltalán nem jelenti azonban azt, hogy a szocialista állam szerepének jelentősége csökken a szocializmusnak a kommunizmusba fejlődése időszakában. Sőt, a szocialista állam ebben a periódusban megnyilvánuló funkciói határozottan mutatják azt a nagy jelentőséget és szerepet, amelyet a szocialista állam a kommunizmus építésében betölt. Az SZKP XXI. kongresszusán több vonatkozásban is érintették a szocialista állam funkcióinak problémáját. Mindenekelőtt — a tévedések és félreértések elkerülése végett — azt kell megjegyezni, hogy mind a társadalmi szervezeteknek átadandó funkciók esetében, mind számos más vonatkozásban, nem a szocialista állam, hanem egyes állami szervek funkcióiról van szó. Helytelen lenne tehát az állami tevékenységnek az állam előtt álló fő feladatok által meghatározott, az állam lényegét kifejező alapvető irányait, azaz az állam funkcióit, az állami szervek konkrét tevékenységével, funkcióival összezavarni. Az, hogy a szocialista

<sup>10</sup> Lenin: Művei. 27. köt. Sz. Bp. 1952. 145. o.

<sup>11</sup> L. Lenin: Művei. 25. köt. Sz. Bp. 1952. 496. o.

<sup>12</sup> Az SZKP XXI. Kongresszusa. 126. o.

<sup>13</sup> I. m. 629. o.

állam szerveinek egyes funkcióit a társadalmi szervezetek hatáskörébe utalja, nem jelenti a szocialista állam egyes funkcióinak átadását és megszűnését, illetőleg a szocialista állam szerepének és jelentőségének a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában történő csökkenését. A szocialista állam ebben a periódusban nagyon jelentős és fontos funkciókat lát el, sőt a szocialista államnak ebben az időszakban új funkciói is kezdenek kibontakozni.

Az SZKP XXI. kongresszusának munkájából kitűnik, hogy a szovjet állam a jelenlegi szakaszban tovább erősíti és szélesíti gazdasági szervező és kulturális nevelő funkcióját. A szovjet állam a jövőben még több figyelmet fordít a gazdaságnak, a társadalmi rendszer anyagi alapjának fejlesztésére. A Szovjetunió 1959—1965. évi népgazdaságfejlesztésének a kongresszuson jóváhagyott és elfogadott ellenőrző számai mindenki számára nyilvánvalóvá teszik, hogy milyen nagy és nehéz feladat hárul a szocialista államra a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában, a kommunizmus felépítésében. A szocialista állam előtt álló feladat a kommunista társadalom anyagi-technikai bázisának megteremtése, a szocialista termelők újabb, hatalmas arányú fejlesztése. A társadalom által termelt anyagi és szellemi javak a társadalom valamennyi tagja közötti elosztásának végrehajtása során az államnak a legszigorúbban ellenőriznie kell a munka és a fogyasztás mértékét. A szocialista állam előtt álló feladat elősegíteni a szövetkezeti kolhoz-tulajdon és az állami tulajdon egységes köztulajdonná való összeolvadását. Mindezeket a feladatokat a szocialista állam gazdasági szervező és kulturális nevelő funkciója keretében oldja meg. A szocialista társadalom fejlődése során egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a tömegek szervezése és meggyőzése, az állam szervező és nevelő funkciója. A szocialista állam fejlődésének második fő szakaszában és különösen a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés, a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában a szocialista állam elsődleges és fő funkciója a gazdasági szervezés és kulturális nevelés. Ennek megfelelően az állami szervek fő munkamódszere is egyre inkább a szervezés és a nevelés, a kényszerítés és az erőszak pedig egyre szűkebb körre szorul.

A kényszerítő jelleg kerül előtérbe a szocialista államnak annál a funkciójánál, amely a szocialista tulajdon és a szocialista jogrend védelmére irányul. A szocialista államnak egyik fő feladata, hogy a gazdasági rend alapján, a szocialista tulajdont megvédje a tolvajok és a társadalmi tulajdon fosztogatói ellen, a jogrendet, az állampolgárok jogait és törvényes érdekeit pedig a megrogzított huligánok, a gyilkosok és más a szociális elemek támadásaitól. A szocialista tulajdon és jogrend védelmének funkcióját az állam a szocialista törvényesség módszerével, a szovjet törvényeknek az állampolgárok, az állami és társadalmi szervek által való következetes megtartásán keresztül valósítja meg.

Jelentős szerepet tölt be a szocialista állam az ország külső támadásoktól való megvédésében és a béke megőrzésében. A szocialista államnak a kommunizmus általánosan kibontakozó építése időszakában is megmarad az a funkciója, hogy az országot megvédje az imperialista hatalmak katonai támadásával szemben. S bár a Szovjetuniót már nem veszi körül kapitalista környezet és a Szovjetunióban a kapitalizmus restaurációjának veszélye ki van zárva, ami azt jelenti, hogy a szocializmus nemcsak teljesen, hanem egyszersmind véglegesen győzedelmeskedett, ez egyáltalán nem biztosíték abban a tekintetben,

hogy az imperialista államok nem követnek el agressziót. Ezért a szocialista államnak fejlesztenie és tökéletesítenie kell fegyveres erőit, erősítenie kell államvédelmi szerveit, amelyeknek éle elsősorban az imperialista ügynökök és diverzánsok ellen irányul. „A szocialista haza védelmének funkciója, amelyet ma az állam betölt, csak akkor halhat el, amikor majd teljesen megszűnik az a veszély, hogy az imperialisták megtámadják hazánkat vagy szövetségeseinket.”<sup>14</sup>

Helytelen és káros tehát a jugoszláv revizionistáknak az a nézete, mely szerint már most napirendre kell tűzni az állam elhalását, a demokrácia szélesítésével gyengíteni kell a szocialista államot, csökkenteni kell az állam és az állami szervek jelentőségét. Mint azt a szocialista állam funkcióinak vizsgálata mutatja, a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában nagy jelentősége van az államnak a kommunista társadalmi—gazdasági rend felépítésében, a szocialista tulajdon és jogrend védelmében és az országnak az imperialista támadásoktól való megvédésében. Sőt, az állam nemcsak a szocializmus és a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában, hanem a kommunizmusban is megmarad, ha fennmaradnak a kapitalista államok és a kapitalista tábor, azaz, ha nem szűnik meg az imperialista támadás veszélye.

Az SZKP XXI. kongresszusán megállapítást nyert, hogy „a szocializmus országai a szocialista rendszer lehetőségeinek sikeres felhasználásával többé-kevésbé, egy időben mennek át a kommunista társadalom felsőbb szakaszába”.<sup>15</sup>

Ez azért lehetséges, mert a szocialista gazdasági rendszerben a tervszerű, arányos fejlődés törvénye érvényesül. Ennek folytán a múltban gazdaságilag elmaradt országok a többi szocialista ország tapasztalatára támaszkodva, a kölcsönös segítség és együttműködés alapján gyorsan leküzdhetik elmaradásukat és fejleszthetik gazdaságukat és kultúrájukat. Így kiegyenlítődnek a szocialista országok gazdasági és kulturális fejlődésében fellelhető eltérések és a fejlettségnek közös vonala alakul ki. A történelmi fejlődés következtében előálló új helyzet sajátos feladatot állít a szocialista állam elé a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában: a szocialista államnak meg kell szervezni az együttműködést, a kölcsönös segítséget és tapasztalatcserét a többi szocialista állammal. Az állam tevékenységének az a fő iránya, amely ennek az új feladatnak a megoldására, az együttműködés a kölcsönös segítség és tapasztalatcsere megszervezésére irányul, a szocialista államnak ebben az időszakban kibontakozó új funkciója. Az államnak ezt a tevékenységi irányát azért kell külön funkcióként megjelölni, mert a szocialista haza védelmének funkciójától eltérő feladat megoldását, a szocialista országok gazdasági és kulturális fejlődésének közös színvonalra emelését célozza.

Az SZKP XXI. kongresszusa erőteljesen fellépett ama revizionista felfogás ellen, amely a szocializmust építő országok helyi sajátosságainak túlzásával tagadja vagy csökkenti a lényegét jelentő általános, a szocializmus építésében és a kommunizmusba fejlődés időszakában minden ország fejlődésére nézve közös törvényszerűségeket. „Amikor megvizsgáljuk azokat a távlatokat, amelyek a kommunizmus felé vezető úton az emberiség előtt

<sup>14</sup> I. m. 128. o.

<sup>15</sup> I. m. 130. o.

megnyílnak, figyelembe kell vennünk a különböző országok történelmi adottságainak rendkívül gazdag változatosságát. Ebből szükségszerűen következnek azoknak a módoknak, eljárásoknak és formáknak sajátossága, amelyek révén a kommunizmus felé tartó társadalmi haladás általános törvényszerűségei érvényesülnek. Mindamellettt hangsúlyoznunk kell, hogy a kommunizmushoz vezető úton a fő, a meghatározó tényezők minden ország fejlődésében a valamennyiük számára közös törvényszerűségek, nem pedig ezeknek sajátos megnyilvánulásai.”<sup>16</sup> Ezért az SZKP XXI. kongresszusának a szocialista állam továbbfejlődésére, a szocialista állam berendezkedésében és funkcióiban beálló változásokra, a szocialista demokrácia fejlesztésére, a kommunista társadalmi öngazgatásra és az állam elhalására vonatkozóan tett, a marxista—leninista elméletet alkotó módon továbbfejlesztő megállapításai nemcsak a szovjet, hanem minden szocialista ország, így a népi demokrácia számára is nagy jelentőségűek. Különösen nagy fontosságú a népi demokráciák és a népi demokratikus állam továbbfejlődése számára a kongresszusnak az a megállapítása, mely szerint a szocializmus országai a szocialista rendszer sikeres felhasználásával többé-kevésbé egy időben mennek át a kommunista társadalom felső szakaszába.<sup>17</sup> Ez a tétel a népi demokratikus országok számára hatalmas lehetőségeket és egyben komoly feladatokat jelent a szocializmusba, illetve a kommunizmusba való minél gyorsabb és eredményesebb fejlődés megvalósítását illetően. A népi demokratikus államok fejlődésének ez a közvetlen perspektívája ugyanakkor még inkább fokozza az SZKP XXI. kongresszusán a szocialista állam vonatkozásában elhangzottak tanulmányozásának és felhasználásának szükségességét.

## XXI. СЪЕЗД КПСС И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ГОСУДАРСТВА

*Вилмош Пешка*

Статья занимается следующими вопросами теории государства, возникшими на XXI-ом съезде КПСС: 1. Вопрос отмирания государства, преобразование социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление. 2. Общее и полное развитие социалистической демократии в периоде общего развёртывания коммунизма. 3. Проблема функций социалистического государства.

Статья — на основе материалов XXI съезда КПСС — исследует социалистическое государство с точки зрения перехода к коммунизму. В ходе этого она, полемизируя с ревизионистическими взглядами, излагает учение марксизма-ленинизма об отмирании социалистического государства. Отмирание государства равнозначно преобразованию социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление. Автор подробно анализирует то диалектическое движение, через которое осуществляется отмирание государства и коммунистическое общественное самоуправление путём передачи отдельных функций государственных органов в руки общественных организаций. После этого излагает вопросы общего развёртывания социалистической демократии.

Статья в отношении функций социалистического государства прежде всего подчёркивает различие между функциями государственных органов и государства, а далее на основе материалов XXI съезда КПСС различает следующие функции советского социалистического государства: 1. экономически-организующая и культурно-воспитательная функция; 2. социалистическая собственность и её защита; 3. внешняя защита государства от агрессии империалистических держав; 4. функция организации сотрудничества социалистических государств, их взаимной помощи и обмена опытом.

<sup>16</sup> I. m. 131. o.

<sup>17</sup> I. m. 130. o.



## ZU EINIGEN FRAGEN DER STAATSTHEORIE AUF DEM XXI. PARTEITAG DER KPdSU

*Vilmos Peschka*

Die Studie behandelt einige staatstheoretische Probleme, die auf der Tagesordnung des XXI. Parteitages der KPdSU standen: 1. Der Staat, die Frage nach dem Absterben des sozialistischen Staates; die Entwicklung des sozialistischen Staates zur kommunistischen gesellschaftlichen Selbstverwaltung; 2. die allgemeine und höchste Entwicklung der sozialistischen Demokratie in der Periode der allgemeinen Entfaltung des Kommunismus; 3. das Problem der Funktion des sozialistischen Staates.

Auf Grund des Materials des XXI. Parteitages der KPdSU gibt die Studie eine Analyse des sozialistischen Staates, in erster Linie vom Standpunkt des Überganges vom Sozialismus zum Kommunismus. In einer Polemik mit den revisionistischen Ansichten legt die Studie die marxistisch—leninistische Stellungnahme zum Absterben des sozialistischen Staates dar. Das Absterben des Staates ist gleichbedeutend mit der Entwicklung des sozialistischen Staates zur kommunistischen gesellschaftlichen Selbstverwaltung. Der Verfasser untersucht eingehend die dialektische Bewegung, in deren Zuge sich das Absterben des Staates und die kommunistische gesellschaftliche Selbstverwaltung im Wege einer allgemeinen Entwicklung der sozialistischen Demokratie sowie durch Übergabe einzelner Funktionen der staatlichen Organe in die Hände der gesellschaftlichen Organisationen vollziehen. Sodann behandelt er sowohl die Fragen der allgemeinen Entfaltung der sozialistischen Demokratie als auch der Übergabe gewisser staatlicher Funktionen in die Hände der gesellschaftlichen Organisationen.

In bezug auf die Funktionen des sozialistischen Staates wird vor allem der Unterschied zwischen staatlichen Organen und staatlichen Funktionen betont, um später auf Grund der auf dem XXI. Parteitag der KPdSU dargelegten Stellungnahmen folgende Funktionen des sozialistischen Sowjetstaates zu unterscheiden: 1. wirtschaftlich-organisatorische und kulturell-erzieherische Funktionen; 2. das sozialistische Eigentum und sein Schutz; 3. die Verteidigung des Landes gegen Angriffe der imperialistischen Mächte; 4. das Zusammenwirken der sozialistischen Staaten, die Funktion der gegenseitigen Hilfe und der Organisierung des Erfahrungsaustausches.

## THE XXIST CONGRESS OF THE COMMUNIST PARTY OF THE SOVIET UNION AND SOME PROBLEMS OF POLITICAL SCIENCE

*Vilmos Peschka*

The author deals with the following problems of political science raised at the XXist Congress of the Communist Party of the Soviet Union: 1. the withering away of the state, the socialist state; the development of the socialist state into communist social autonomy; 2. the general and complete development of socialist democracy, in the period of the general development of communism; 3. the functions of the socialist state.

Relying on the minutes of the XXist Congress the author analyses the socialist state in the first place from the point of view of the transition into communism. Polemizing with revisionist views he expounds the approach of Marxism—Leninism to the withering away of the socialist state. The withering away of the state is tantamount to the transformation of the socialist state into communist social autonomy. The author gives a thorough analysis of the dialectical process through which the state withers away and the communist social autonomy is realized by means of the general development of socialist democracy and the transfer of certain functions of the state organs to the sphere of social organizations. The next problems dealt with are the general development of socialist democracy and the transfer of certain functions of state organs to the sphere of social organizations.

As to the functions of the socialist state, distinction is made in the first place between the functions of the state organs and those of the state, and then, with due regard to what has been expounded at the Congress, the author distinguishes the following functions of the Soviet socialist state: 1. the economic-organizational and cultural-educational function; 2. the socialist property and its protection; 3. the defence of the country against the aggressions of the imperialist powers; 4. the organization of the co-operation between socialist states, mutual aid and exchange of experience.

## Logisztika vagy marxi—lenini logika?

ERDEI LÁSZLÓ

A logika tudományát vizsgálva könnyű észrevenni, hogy a marxi—lenini és a burzsoá ideológia harcát ezen a területen az utóbbi években egy újabb vonás is jellemzi. Miben áll ez az új?

A marxisták—leninisták a logika alapjának és kiindulópontjának a formális logikát tekintik, és pedig az ún. hagyományos vagy arisztotelészi formális logikát. A marxisták—leninisták ugyanakkor — dialektikus értelemben — tagadják is a formális logikát. A filozófia Marx előtti klasszikusainak, elsősorban Hegelnek a munkásságára támaszkodva Marx és Engels, később Lenin felismerték, hogy a formális logika csak korlátozott képet alkot a mozgó, eleven, tehát megismerő gondolkodás törvényszerűségeiről és formáiról, s ezért feladatul tűzték ki a formális logika dialektikus meghaladását. A formális logikának ez a dialektikus meghaladása mármost a materialista dialektikus logika.

Mindebből néhány igen fontos megállapítást vonhatunk le.

Először: a formális logikát *tagadni* kell, de nem metafizikusan, hanem dialektikusan.

Másodszor: a formális logika *valóságos* meghaladása a materialista, vagyis a marxi—lenini dialektikus logika. A formális logika nem oldódik fel a dialektikus logikában, hanem megmarad továbbra is, mint a gondolkodás logikájának természetes alapja és kiindulópontja.

Harmadszor: a materialista dialektikus logika *minden* formális logika, tehát pl. a matematikai logika dialektikus meghaladása is, jóllehet a matematikai logika későbbi keletű, mint a materialista dialektikus logika.

Negyedszer: a logika marxista—leninista művelőjének alapvető és központi feladata elsősorban a materialista dialektikus logika rendszeres kidolgozása.

Ha most megvizsgáljuk a logika tudományában uralkodó helyzetet, akkor megállapíthatjuk, hogy a marxi—lenini és a burzsoá ideológia közötti harc mindig két alapkérdésben nyilvánult és nyilvánul meg. Az egyik a formális logika felfedezéseinek, eredményeinek marxi—lenini vagy burzsoá értelmezése, magyarázata. Ez lényegében a filozófiában kifejlődött alapvető ellentétnek, materializmusnak és idealizmusnak a harca a logika tudománya által megszabott keretek között. A másik a materialista dialektikus logika létjogosultságának az elismertetéséért, tehát a dialektikáért, a dialektikus gondolkodásért folyó harc. A burzsoá logikusok ugyanis *általában* tagadták és tagadják a dialektikus logika létjogosultságát, nemcsak materialista, hanem idealista formájában is, — bár az idealista dialektikus logika tagadása is — a legtöbb

esetben — akarva-akaratlanul a materialista dialektikus logika közvetett tagadása. Ennek a negatív hozzáállásnak természetesen megvoltak és megvannak a maga alapvető társadalmi és ismeretelméleti okai.

A burzsoá logikus tehát a materialista, általában a dialektikus logikát illetően negatív álláspontot foglalt el. Ezáltal azonban ellentmondásos helyzetbe jutott. Ugyanis a társadalmi, elsősorban természettudományos fejlődés a burzsoá logikus számára is nyilvánvalóvá tette a formális logika elégtelenségét, a hagyományos logika meghaladásának szükségességét. Viszont azt, hogy a valóságos meghaladást a materialista dialektikus logika jelenti, osztályhelyzetéből kifolyólag sem fogadhatta el.

Bizonyára ez a negatív ok is szerepet játszott abban, hogy a burzsoá logikusok figyelme mindinkább a matematikában szereplő gondolati eljárások logikai elemzése felé fordult; hogy a matematikai logika létrejött és fejlődésnek indult. Ezzel párhuzamosan azonban a logika egy „matematikainak” nevezett fajtája a burzsoá logikus számára most úgy jelent meg, mint a hagyományos logika állítólag egyedül lehetséges meghaladása. A materialista dialektikus logika ellen folyó, kezdetben negatív, védekező harc ennyiben „pozitívvá” változott: a burzsoá logikus immár a matematikai logikára hivatkozva *támad* a marxi—lenini logika ellen.

Félreértések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy ebben az ideológiai harcban voltaképpen nem a tulajdonképpeni matematikai logikáról van szó. A matematikai logika tudomány, a logika egyik ágazata, amely számos vonatkozásban új eredményekkel gazdagította a formális logikát, — amely eredmények feltárásában mint ismeretes, szovjet matematikai-logikusok is jelentős szerepet játszottak és játszanak. Amiről viszont most beszélünk, az a matematikai logika egy sajátosan eltorzított formája, amelyet a rövidség kedvéért *logisztikának* nevezünk.<sup>1</sup>

Mit értsünk logisztika alatt?

A matematikai logika új eredményeinek a feltárása szükségszerűen kihatással volt a hagyományos logikára. Nem pótolta a hagyományos logikát, nem állt a helyére, s a tulajdonképpeni matematikai logikának ez nem is volt és nem is lehet sohasem a célja. De a matematikai logika eredményei a formális logika egyes pontokon való továbbfinomítását, gazdagítását jelentették, feltéve persze, hogy nem csupán matematikai eljárásokra, a matematikai bizonyításra vonatkoznak, hanem általános logikai formában is megfogalmazhatók. A burzsoá logikában viszont csaknem a matematikai logika születésével egy időben és kifejlődésével párhuzamosan lábrakapott egy tendencia, amelynek *lényege a hagyományos logika likvidálása*; amely a formális logika egyetlen lehetséges, egyetlen „korszerű” alakjának ezt az abszolutizált és így egyoldalúan felfogott állítólagos matematikai logikát tekintette és tekinti. Világos: ebben az esetben már nem arról van szó, hogy a matematikai logika általánosan is megfogalmazható eredményeivel kiegészítsük, gazdagítsuk, továbbbocsoljuk a formális logikát, amelynek alapja továbbra is a hagyományos logika, hanem arról, hogy ezek az általánosan megfogalmazott eredmények — beleértve ebbe a formalizálás egyetemes érvényűvé való tételét is — jelentik állítólag az egyedül lehetséges formális logikát, sőt a logikát.

<sup>1</sup> Tudatában vagyunk persze annak, hogy ez a név sok tekintetben nem kielégítő, félreérthető; az ezzel kapcsolatos terminológiai nehézségeket azonban most úgysem tudnánk áthidalni.

Ezt a mai burzsoá logika-tudományban eluralkodott tendenciát nevezük logisztikának.

A logisztika lényegének fenti meghatározása látszólag nem kielégítő. Az nyilvánvaló, hogy minden olyan törekvés, amely a logikát *csak* egy a matematikai logikában alkalmazott formalizáció mintájára tartja interpretálhatónak, — logisztika. Az egyetemes formalizálásra való törekvésben ugyanis eleve benne van, hogy csak az abszolutizált matematikai logika — logika. (Ez természetesen nem azt jelenti, mintha a matematikai logikában alkalmazott, illetve annak megfelelő formalizálást a formális logika egész területéről kiutasítanánk.) Ezzel szemben nem minden logisztika veti el a maga teljességében a hagyományos formális logikát, bár sok esetben ez a hagyományos logikának csak *szavakban* való fenntartását jelenti, míg a tényleges gyakorlat ennek éppen az ellenkezője. Ezért az a megállapítás, hogy a logisztika a hagyományos logika teljes likvidálását jelenti, pontatlan megállapításnak tűnhet. Mégis azt kell mondanunk, hogy *az adott vonatkozásban* a logisztika lényege éppen ez, s az egyetemes formalizálásra való törekvés ennek csak külső megfelelője. Ugyanis sok logisztikus számára is nyilvánvaló, hogy a logisztika képtelen az egész hagyományos logikát átfogni, mivel annak csupán egy korlátozott területével van kapcsolatban. Miután így vannak a hagyományos logikának olyan területei, amelyek kívül esnek a logisztikán, azaz a hagyományos logika likvidálása gyakorlatilag nem vihető keresztül, ezt a helyzetet valamiképpen magyarázni kell. A logisztikusok mármost szubjektív elfogultságuk, egyoldalúságuk fokának megfelelően válaszolnak a problémára. Egyesek — ha másképpen nem, úgy szavakban — elismerik a hagyományos logika részleges érvényességét. Mások szintén, azzal a nem titkolt reménnyel, hogy a logisztika által fel nem ölelt területeknek a formalizálása, egyszerűen a hagyományos logikának a logisztikával való felcserélése csak idő kérdése. Ismét mások egyszerűen keresztül néznek a problémán s máris úgy tekintik, hogy a hagyományos logika egyszer s mindenkorra elavult és a tudomány lomtárába került.

Mindez persze teljesen hamis. Arról nem is beszélve, hogy véleményünk szerint a logisztika *egyetlen területen sem* öleli fel a hagyományos logika egészét, mert annak *elvi*, tartalmi oldala teljesen rajta kívül marad.

A logisztika tehát — ahogyan e fogalom tartalmát itt megfogalmaztuk — burzsoá logikai irányzat s így a logisztikához való pozitív vagy negatív hozzáállás egy burzsoá irányzathoz való pozitív vagy negatív hozzáállást jelent. Mindez természetesen nem új, ezzel eddig is tisztában voltunk. De ha nem új, miért kell most ismét foglalkoznunk a logisztika problémájával? Azért, mert az utóbbi években egy sajátos jelenségnek lehetünk tanúi: *a logisztika megkísérli a behatolást a marx–lenini logikába*. A dolog annál veszedelmesebb, mert nagyon természetesen itt nem mint nyílt burzsoá irányzat jelentkezik, hanem elbújik egy marxista frazeológia mögé. Ilyen jelenségeknek lehettünk tanúi Magyarországon, az 1956. évi ellenforradalmat megelőző és az azt közvetlenül követő időszakban. De megtalálható ez nyomokban Lengyelországban s néhány más népi demokratikus országban is. Különösen aktuálissá tette azután a kérdést *Georg Klaus* német marxista logikus múlt évben megjelent: *Bevezetés a formális logikába* c. könyve,<sup>2</sup> amely az első leplezetlen kísérlet arra,

<sup>2</sup> Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958.

hogy a logika marxi—lenini felfogását likvidálja s helyébe egy állítólag marxista—leninista módon felülvizsgált és összegezett logisztikát tegyen.

Két megjegyzést kell itt tennünk.

A marxizmus—leninizmus logikájába behatoló logisztika némileg más formát ölt magára, mint nyíltan burzsoá formái. A logisztika — mint mondtuk — voltaképpen a materialista dialektikus logikát lenne hivatva helyettesíteni. Egy magát marxistának nevező logikus azonban *ezen a ponton* nem követheti minden további nélkül a logisztikát. Álláspontjának helytelensége ugyanis azonnal nyilvánvalóvá válna. Ezért a marxi—lenini logikába behatoló logisztika elismeri a materialista dialektikus logika létjogosultságát. Ebben azonban nincs sok köszönet, mert az elismerés **voltaképpen** a logisztika és a materialista dialektikus logika torz összeházasítását jelenti. Likvidálja ugyanis a materialista dialektikus logika természetes, történelmi alapját: a hagyományos logikát, a továbbhaladás alapjaként a logisztikát jelölve meg. Úgy gondoljuk, ez igen káros álláspont.

Másrészt a marxi—lenini logikába behatoló logisztika előszeretettel tetszeleg a dogmatizmus elleni harc tőgájában. De az, hogy egy a *logisztika* ellenében fellépő, lényegében helyes álláspontba a múltban dogmatikus hibák is csúsztak bele, nézetünk szerint nem jelent menlevelet semmiféle burzsoá ideológia, így a logisztika számára sem. A dogmatizmus elleni *efféle* harc igen könnyen a marxizmus—leninizmus elleni harcba csaphat át.

A logisztika tehát helytelen, burzsoá tendencia s ezért kötelességünk fellépni ellene. Mivel pedig e tendenciának a marxista—leninista táboron belül Georg Klaus munkája az egyetlen valóban pregnáns képviselője, a továbbiakban kénytelenek vagyunk ezzel az egy munkával foglalkozni. Segítségünkre lesznek Klaus *tézisei* is, amelyeket az 1958-ban Szófiában rendezett nemzetközi filozófiai szemináriumra készített s amelyekben elvileg foglalta össze azt, amit fenti könyvében előzőleg részletesen kifejtett. A tézisek címe: *A formális logika tárgya, a formális logika és a dialektika viszonya a mai logika fényében.*

## I.

1. Bár a bevezetésben logisztikaként jellemeztük Klaus ún. „modern” formális logikáját, kötelességünk ezt a véleményünket röviden igazolni.

Kezdjük azzal a meghatározással, amelyet Klaus a tézisekben a formális logika tárgyáról ad. Eszerint: „A formális logika tárgya úgy is meghatározható, ahogyan minden tudomány tárgyát meghatározzuk, azaz ha e tudomány szisztematikus felépítéséből indulunk ki . . . Ez a felépítés elementáris fokként a kijelentések logikáját, az egyjegyű predikátumok logikáját, a sokjegyű predikátumok logikáját, a fokozatos kiszámítást tartalmazza. — Aki ebben kételkedik” — folytatja —, „annak rá kell mutatnia a logika azon területeire, amelyeket teljességgel soha nem lehet megragadni ezzel a felépítéssel.” És rögtön hozzá teszi: „Ilyen területek nincsenek.”

Ez nyilvánvalóan a logisztika tárgyának és programjának a meghatározása, hiszen nemcsak arról van szó benne, hogy a *formális* logika állítólag csupán a kijelentések, predikátumok stb. logikájának a vizsgálata, hanem arról is, hogy a formális logika keretein belül másnak helye nincs. Klaus logikája tehát logisztika. Egy kérdést azonban még tisztáznunk kell.

Klaus szavait olvasva könnyen az a gyanú merülhetne fel bennünk, hogy logikája talán *matematikai* logika. Ezt azonban Klaus maga sem állítja,

legalábbis közvetlenül nem. „Nem lehetett célunk a matematikai logikát kifejtetni” — írja könyve zárszavában. — „Ez a matematikai-logikai szak-tudomány feladata.”<sup>3</sup> Klaus könyve tehát saját felfogása szerint sem matematikai logika. Ennek a megállapításnak azonban ellentmond Klaus egy másik kijelentése, amelyet könyve előszavában tesz s. a következőképpen hangzik: „matematikai logika és logisztika” között „nincs különbség”.<sup>4</sup>

Pusztán Klaus szavaira támaszkodva aligha állíthatnánk, hogy logikája logisztika, bár nem matematikai logika, mert ez esetben különbséget tennénk matematikai logika és logisztika között, holott szerinte ilyen különbség nincs. Viszont azt sem tehetnénk meg, hogy azonosítsuk a matematikai logikát a logisztikával, miután könyve saját állítása szerint sem a matematikai logika kifejtése, azaz van különbség a kettő között. Ez az ellentmondó megnyilatkozás tehát csak egyféleképpen értelmezhető. Klaus felfogása szerint a matematikai logika csak a matematikai gondolati eljárásokra vonatkozik. Ez eddig rendben is volna, mert „A matematikai logika” valóban „a matematikai tudományokban szereplő gondolati eljárások, elsősorban a matematikai bizonyítás logikai elemzése”.<sup>5</sup> Ebben az értelemben tehát Klaus igenis különbséget tesz matematikai logika és logisztika között. Csakhogy Klaus nyilvánvalóan azt is felteszi, hogy a logisztika azért *lényegében* azonos a matematikai logikával, s különbségük csak lényegtelen, formai. A logisztika eszerint a matematikai logika, de úgy általánosítva, hogy már ne csak a matematikai tudományokban szereplő, hanem minden létező és lehetséges gondolati eljárásra érvényes legyen.

Valóban erről van szó. Következésképpen a kérdés azon fordul meg, hogy matematikai logika és logisztika e különbsége tényleg lényegtelen és mellőzhető-e.

Klaus látszólag érintetlenül hagyja a matematikai logikát, csak éppen egyetemes érvényűvé teszi, általánosítja. De csak látszólag. Ténylegesen ugyanis nemcsak ez az általánosítás megy végbe, hanem még valami, s ez éppen a döntő. Klaus ugyanis a fenti módon általánosított „matematikai” logikát *abszolút érvényűnek* tekinti, aminek következtében így megfogalmazott logikája az *egyetlen lehetséges* formális logikává alakul át.

Mármost könnyű belátni, hogy a matematikai logika általánosításából mindez nem következik. A matematikai logika eredményeinek az általánosítása csak azt jelenti, hogy ezeket az eredményeket érvényeseknek tekintjük nem matematikai gondolati eljárásokra is, ti. *azokra, amelyekre nézve érvényük tudományosan igazolható*. Ettől azonban a hagyományos logika még továbbra is érvényben marad, a matematikai logika természetes alapjaként. E problémával kapcsolatban persze még hátra van matematikai logika és hagyományos logika viszonyának részletekbe menő, precíz tisztázása. A végeredmény azonban semmiképpen sem lehet hagyományos logika és matematikai logika össze-olvasztása, pontosabban a hagyományos logika likvidálása és egy matematikainak nevezett logikával való helyettesítése. Klaus tehát metafizikusan jár el, amikor a matematikai logikát abszolút érvényűvé „általánosítja”; *a tényleges általánosítást egy olyan többlettel terheli meg, amely sem a matematikai logikából, sem az általánosításból magából nem következik*.

<sup>3</sup> Uo. 386. o.

<sup>4</sup> Uo. VI. o.

<sup>5</sup> Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. 118. o.

A matematikai logikának megvannak a maga sajátos természetéből következő határai. Továbbá: minden matematikai logikus tudja, hogy a matematikai logika terjedelme szűkebb, mint a logika terjedelme. Amikor tehát Klaus a matematikai logika határát a logika határával azonosítja, akkor metafizikusan jár el; a részt azonosítja az egészsel, a matematikai logikát a logikával. De ez önkényes eljárás, amelynek semmiféle tudományos alapja nincs; az eredmény pedig a logisztika.

Ellenvetésképpen felhozhatnánk, hogy nincs külön matematikai és külön nem matematikai gondolkodás, a gondolkodás végső soron mindkét területen ugyanaz a gondolkodás. Ez igaz, de csak akkor, ha nem állunk meg ennél s az azonosság tételét a különbség tételével is kiegészítjük. Ellen esetben egyoldalúan járnánk el s fenti tételünk hamissá válna. A gondolkodás végső soron mindkét területen ugyanaz a gondolkodás, de csak *végső soron*. Egyúttal mindegyik területen ama *sajátos formában* jelenik meg, amely tárgyának sajátos természetéből következik. A matematikai logika mármost *elsősorban annak a sajátosnak, speciálisnak* a feltárása, amely a *matematikai* gondolati formákban jelentkezik. Ez általánosítható ugyan, de csak azon a határon belül, amelyet a fenti formának a sajátos, speciális természete határoz meg. Tehát az általánosítás során sem az nem történhet meg, hogy *túllépjük* e határt s a matematikai logika egyes eredményeit olyan formákra is kiterjesszük, amelyeknek a természete a matematikai gondolati formák speciális természetével nem azonos; sem az, hogy *megállva ennél a határnál*, ezt a határt abszolút érvényűnek nyilvánítsuk. Az utóbbi esetben a különbséget vesszük abszolút érvényűnek, míg az azonosságot nemcsak háttérbe szorítjuk, hanem tulajdonképpen likvidáljuk. Így jár el Klaus is, a logika helyébe az abszolút érvényűvé kikiáltott logisztikát téve.

Úgy vélem, mindezek alapján elvethetjük azt a feltevést, hogy Klaus logikája netán matematikai logika. Klaus „modern” formális logikája logisztika.

2. A logisztika mellett való kiállásból szükségszerűen következik Klaus számára a feladat: a hagyományos logika likvidálása. Ezt meg kell tennie, különben a logisztika tételeinek abszolút érvényéről vallott felfogása tartahatatlannak bizonyulna. Mit tesz tehát?

Először szükségesnek érzi, hogy — legalábbis szavakban — nagylelkű legyen a hagyományos logikával szemben: „egyáltalán nem azért szállok síkra” — írja — „hogy a hagyományos logikát helyettesítsük a matematikai logikával. Ez nem szükséges és nem is kívánatos. A hagyományos logika objektív érvényes törvények állományát tartalmazza, amit a modern logika semmi esetre sem értékel le.”<sup>6</sup> — Ezek a szavak azt a látszatot keltik, mintha Klaus egyáltalán nem akarná likvidálni a hagyományos logikát. Csak a rögtön ezután következő mondatokból derül ki, miről is van szó tulajdonképpen. „Ez az állomány” — folytatja — „a tagadás tagadásának dialektikus törvénye értelmében megőrzött, ugyanakkor megszüntetett és magasabb fokra emelt. A logika hagyományos törvényei és következtetésmódjai így megjelennek, mint a modern logika speciális esetei és részterületei, miközben éppen e modern síkról jobban és mélyebben értelmezhetők”.

Klaus állásfoglalása kellően megtűzdelte mindenféle „dialektikus” kitételekkel. Véleménye azonban nyilvánvaló. Állítólag nem akarja helyettesíteni

<sup>6</sup> Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. VI—VII. o.

a hagyományos logikát, csak éppen megszünteti és *helyébe* olyan logikát javasol, amelyben a hagyományos logika már csak speciális esetként van jelen. Tehát *beolvasztja* a hagyományos logikát a logisztikába — pontosabban szeretné beolvasztani. Ezt mondja: „az, ami a hagyományos logikában maradandó és értékálló, mindenképpen megtalálja helyét a modern logikában”.<sup>7</sup> Ezek a szavak nem hagynak kétséget aziránt, hogy itt a hagyományos logika likvidálásáról van szó. Egyfelől a nemmaradandó és az értéktelen a „modern” logika számára megszűnik létezni. Másfelől a maradandó és értékálló „mindenképpen megtalálja helyét” a logisztikában, azaz beleolvad a logisztikába, megszűnik önálló hagyományos logikaként létezni.

Klaus programja világos. Nem rajta, hanem a logisztika belső önellentmondásán múlik, hogy ezt a programot képtelen megvalósítani.

a) A hagyományos logika egyes tételei belekerülnek logikájába, de csak mint „speciális esetek”. (Erről később.)

b) Más tételeket úgy vesz fel logikájába, hogy egyúttal nem veszi fel. Ez az eset pl. a genetikus meghatározás esetében. A genetikus meghatározásról nehéz lett volna kimutatni, hogy értéktelen és elavult, s így nincs helye a „modern” formális logikában. De a logisztika ugyanakkor a genetikus meghatározást nem tekintheti, nem is tekinti tárgyhöz tartozónak. Mit tesz tehát Klaus? Felveszi a genetikus meghatározást logikájába, de egyúttal kijelenti, hogy „tulajdonképpen értelemben nem tartozik a formális logikához”.<sup>8</sup> (Ti. a logisztikához.) Ez a megfogalmazás mutatja a legjobban, mennyire önkényes és megalapozatlan Klaus eljárása. Ha következetes akart volna lenni saját logikai elveihez, akkor a genetikus meghatározást meg sem kellett volna említenie könyvében. Csakhogy egy ilyen következetesség lehetetlenség. Ezért kompromisszumot köt, azt is lehetőleg a logisztika javára: a genetikus meghatározás „tulajdonképpen értelemben” nem tartozik logikájához — de azért tárgyalja. Ámde *miféle logika az, aminek az is tárgyát képezi, ami „tulajdonképpen értelemben” nem képezi tárgyát!*

c) A genetikus meghatározás mindenesetre még jól járt. Ha nem is „tulajdonképpen értelemben”, de azért az a „megtiszteltetés” érte, hogy belekerült Klaus könyvébe. Mert más logikai tárgyokról Klaus egyszerűen kijelenti, hogy nem tartoznak a formális logikához. Erre a legjellemzőbb példa a problematikus, vagyis a lehetőséget kifejező ítélet. (Általában az ún. modális ítéletek.)

Fogarasi Bélával polemizálva Klaus úgy véli, hogy az ítéleteknek ez a csoportja „egyáltalán nem tartozik a formális logikához. A lehetőség kategóriája a lét egyik kategóriája és az ontológiához tartozik” — mondja. — „Ez az ítélet: ‘Lehetséges egy világűr-hajót építeni’ a formális logika szempontjából nem különbözik az ilyen formájú ítéletektől: ‘A Föld bolygó’. Mindkét ítéletnek az a tulajdonsága, hogy igaz vagy hamis és a kijelentéslogika ugyanazon törvényeinek vannak alárendelve.”<sup>9</sup> — Ez az idézet számos tekintetben önmagáért beszél. Először is világos, hogy Klaus metafizikusan elválasztja a létet a tudattól. A lehetőség kategóriája lét-kategória is, de ez nem jelenti azt, hogy ne tükröződjön a gondolkodásban, és pedig *abban a formában, ahogyan visszatükrözésére tudatunk egyáltalában képes.* A lehetőséget

<sup>7</sup> Uo. 386. o.

<sup>8</sup> Uo. 183. o.

<sup>9</sup> Uo. 107. o.



pusztán a lét birodalmába utalni: metafizika és a lenini tükrözési elmélet teljes meg nem értése. — Ráadásul mégis szükségesnek tartja kijelenteni, hogy tulajdonképpen nem erről van szó, hanem arról, hogy ha ez az ítéletforma *van* is (azaz nem csupán az ontológiához tartozik!), a logisztikát csak az érdekli: igaz-e vagy hamis, más szóval a többi ítéletféleséggel együtt a kijelentéslogika megfelelő törvényeinek veti alá. De mert egy *lehetőséget* kifejező ítéletnél az igaz vagy a hamis problémáját aligha lehetne ama kijelentéslogikai apparátus segítségével eldönteni, amely alá az ítéleteket általában utalja, gyorsan hozzáteszi: a lehetőséget kifejező ítélet azt jelenti, „nem tudjuk, hanem csak sejtjük”,<sup>10</sup> hogy az ítélet igaz-e vagy hamis. (Íme: a „sejtés”, mint a kijelentéslogika egyik értéke!) De ha az ítélet csak annyiban jön számításba, hogy *vagy* igaz *vagy* hamis, ez az ítélet pedig *egyik sem*, akkor hova tegyük? Nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy Klaus számúzi logisztikájából.

Meg kell jegyeznünk, hogy a ködösítéshez itt maga a példa is hozzájárul, s úgy látszik, ez nem véletlen. Hála a szovjet tudomány világraszóló eredményeinek, a világűrhajó megépítése valóban reális lehetőséggé vált. Ezért a „Lehetséges egy világűrhajót építeni” ítélet tényleg alárendelhető a vagy igaz, vagy hamis alternatívájának s egyértelműen kimondható: igaz. De csak a lehetőség igaz, más szóval szigorú logikai értelemben véve még ez az ítélet is csak akkor válik igazzá, ha a világűrhajó megépítése megtörténik. Jobban szemünkbe tűnik, miről van szó, ha egy másik lehetőséget kifejező ítéletet veszünk példának. Mondjuk: „Lehet, hogy a sarkesillagnak is vannak bolygói.” Erre az ítéletre már nem mondhatjuk sem azt, hogy igaz, sem azt, hogy hamis, hiszen mind a kettő lehetséges, éppen ezért lehetőséget kifejező ítélet. Ez az ítélet tehát *most még* nem rendelhető alá „a kijelentéslogika megfelelő törvényeinek”. Ezért van az, hogy Klaus az általa hozott példával kapcsolatban végül is a sejtés kibúvójához folyamodik.

d) Mindezekén túl világos, hogy számos olyan részterülete van a hagyományos logikának, amely Klaus könyvében nem talál helyet. Sem „tulajdonképpeni értelemben”, sem nem „tulajdonképpeni értelemben”, sem egyéb formában. Ilyen az elvonatkoztatás, az általánosítás, az összehasonlítás, az analízis, a szintézis stb. stb. Ezekről aligha lehet azt mondani, hogy elavultak, hogy nem maradandó és értékálló elemei a logikának. Viszont a logisztika mit sem tud kezdeni velük. Az egyetlen megoldás Klaus számára csak az lehetett, hogy hallgat róluk. De ez minden, csak nem tudományos eljárás!

3. Így néz ki Klaus eljárása a hagyományos logikával szemben. S még ez a kép is félrevezető. Mert a valóságban a hagyományos logika elvi, tartalmi oldala még azokban az esetekben sem kerül bele Klaus logisztikájába, ahol saját hite szerint „speciális esetként”, „megszüntette-megtartva” belekerül. Végso soron ugyanis a hagyományos logika egész *elvi, tartalmi* része, azaz a *tulajdonképpeni* hagyományos logika kívül marad a logisztikán. Emeljünk ki ezzel kapcsolatban egy tipikus példát.

Klaus a relációslogikák kapcsán kitér az ítélet S—P struktúrájának kérdésére. Fogarasi Bélát bírálva kijelenti, hogy az ítéletnek ez a hagyományoslogikai struktúrája a relációk esetében nem helyes, mert „ez azt jelentené, hogy minden predikátum egyjegyű. De ... nemcsak *egy* szubjektum és *egy* predikátum között vannak összefüggések” — írja — „mert összefüggések

<sup>10</sup> Uo.

vannak több szubjektum között is, és ezeket az összefüggéseket éppen *több-jegyű predikátumoknak, relációknak* nevezzük. Tehát az  $S-P$  ítéletforma az ítéletformáknak csak speciális esete”.<sup>11</sup> Vagy a problémát kiélezetten megfogalmazva: „Az az állítás, hogy minden ítéletnek  $S-P$  formája van, ... *logikailag hamis* ...”; a relációsítéletet „*elvileg* nem lehet az arisztotelészi sémába beleerőszakolni”. Mert „annak a ténynek, hogy a Föld gömbölyű, megfelel az  $S-P$  formájú ítélet. Annak a ténynek azonban, hogy a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik, az  $S(x, y, z)$  formájú ítélet felel meg. Ha azonban olyan tényeknél, mint az utóbb említetténél, az  $S-P$  formájú ítélethez tartjuk magunkat, akkor a tények igazi logikai struktúráját nem lehet megragadni”.<sup>12</sup>

Klaus fentebb arról beszélt, hogy a hagyományos logika megszüntetve-megtartott a logisztikában, azaz a logisztikának csak speciális esete. Az ítéletstruktúra problémájával kapcsolatban most példát szolgáltat erre: az  $S-P$  ítéletforma az ítéletformáknak csak speciális esete. Arra a kérdésünkre pedig, hogy mit értsünk a „speciális eset” fogalmán, Klaus a következőképpen válaszolt:

Vannak ítéletek, ahol *egy* alany és *egy* állítmány között van viszony. Ezeknek a struktúrája az  $S-P$ . És vannak ítéletek, amelyek *több* alany viszonyát tükrözik vissza. Ezeknek a struktúráját az  $S-P$  nem írja le, ezeknek a pontos leírása az  $S(x, y, \text{stb.})$  formulával fejezhető csak ki. Más szóval *a hagyományos logikának az ítélet struktúrájára vonatkozó elve Klaus szerint nem minden ítéletre, csupán egy részükre vonatkozik*. E speciális esetekben érvényes, igaz, a többi esetben érvénytelen, „hamis”.

Klaus álláspontja szemre tetszetős. Valóban: ennek az ítéletnek, hogy „a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik”, nem pontosabb strukturális képét adja-e az  $S(x, y, z)$ , mint az  $S-P$ ? Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk Klaus álláspontját, rögtön észrevevessük, hogy voltaképpen *két* dologról van szó, amelyeket összekever.<sup>13</sup>

A hagyományos logika azt állítja, hogy az ítélet — és *minden* ítélet — *elvileg* megfelel az  $S-P$  struktúrának. Mármost *mit* ért  $S-P$  alatt a hagyományos logika? Annak az objektív ténynek a rögzítését, hogy *minden ítélet két fogalom egysége, viszonya*, a *logikai* alanyé és a *logikai* állítmányé; hogy *minden ítélet az alanyról állít vagy tagad valamit*. És Klausnak ezt illene figyelembe vennie, mert ha egyebütt netán nem is olvasta volna, Fogarasi Béla mindenestre idézi Arisztotelész idevonatkozó, alapvető meghatározását: „Az ítélet olyan beszéd, amely valamit valamire vonatkozóan állít vagy tagad.”<sup>14</sup> Klaus mármost azt állítja, hogy az  $S-P$  struktúra egy olyan ítélet esetében, mint „a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik”, „logikailag hamis”. Ez azonban közvetlenül nézve nem igaz. A hagyományos logika számára ebben az ítéletben is megvan a logikai alany és a logikai állítmány fogalma, s nem is megszüntetve-megtartva csak. Az alany a „Föld”, s erről állítjuk, hogy a „Mars és a Vénusz között fekszik”.

De nincs igaza Klausnak közvetve sem. A relációslogika szerint most tárgyalt ítéletünkben nemcsak a Földről állítjuk azt, hogy a Mars és a Vénusz

<sup>11</sup> Uo. 248. o.

<sup>12</sup> Uo. 249., 250., illetve 252. o. (A „logikailag hamis” és az „elvileg” szavak kiemelésé tőlem! — EL.)

<sup>13</sup> Az alábbiakban természetesen nemcsak Klaust, hanem Klauson keresztül a logisztika idevonatkozó felfogását is bíráljuk.

<sup>14</sup> Arisztotelész: *Analytica priora*, I. 1. (Idézi Fogarasi Béla: *Logika*, i. k. 202. o.)

között fekszik, hanem a Marsról is, a Vénuszról is állítunk, ti. azt, hogy közöttük a Föld fekszik. Elvégre ha azt állítjuk, hogy a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik, akkor ebben a vonatkozásban a Marsnak és a Vénusznak is meghatároztuk a másik kettőhöz való viszonyát. Ha tehát *az ítéletben szereplő tárgyak egymáshoz való viszonya* szempontjából közeledünk az ítélethez, akkor az alany (Klaus-féle felírása szerint az állítmány) kiszélesedik, több elemből összetettként lép elénk. Innen  $S(x, y, z)$  felírása. Igaz-e mármost az, hogy ebben az esetben az S—P elv „logikailag hamissá” vált? Nyilvánvalóan nem igaz! Akár fogalmakban, akár jelekben fejezzük ki ebben a formájában az ítéletet, az mindvégig megtartja S—P struktúráját. Nyilvánvalóan ez a helyzet tartalmilag. *Amikor ugyanis a relációslogika a logikai alany elemei közötti viszony vonatkozásában közeledik az ítélethez, akkor — ettől függetlenül és ezzel egyidejűleg — az S—P elvet minden további nélkül érvényesíti.* De kifejeződik ez pusztán formailag is az  $S(x, y, z)$  felírásban, ahol az S megfelel a logikai állítmánynak, a P-nek (hagyományos logikai értelemben!), míg az  $(x, y, z)$  a logikai alannak, az S-nek. Más szóval az S—P struktúra nem tűnt el, még csak nem is megszüntetve-megtartott a relációs-struktúrában, hanem *maradéktalanul* jelen van benne.

A relációslogika felfedezése itt véleményünk szerint az, hogy a több tárgy viszonyát visszatükröző ítélethez *e viszony* szempontjából is közeledhetünk s akkor *e szempontnak megfelelően módosulás következik be abban: mit sorolunk az ítéletből az alanyba és mit az állítmányba.* Ez azonban nem — mint Klaus hiszi — az S—P struktúra dialektikus megszüntetve-megtartása. hanem ellenkezőleg: a leghatározottabb és minden kétséget kizáró *fenntartása, érvényesítése.* A relációslogika — akár tudja, akár nem — nem ad más struktúrát az ítéletnek, mint ami az S—P-ben *elvileg* kifejeződik; sőt tevékenységének egyik alapvető vonása az, hogy ezt az S—P struktúrát tartja szem előtt, csak éppen abban a vonatkozásban, amelyet képvisel.

Az utóbbi talán világosabban lép elénk, ha átgondoljuk, hogyan fogalmazta meg Klaus a relációsítelelet létjogosultságát az S—P ítéletekkel szemben. Az S—P struktúrájú ítéletek — mondta — olyan ítéletek, amelyekben egy *alany* és egy *állítmány* viszonyáról van szó. A relációsíteletekben viszont *több alannak* — pontosabban *egy alany több elemének* — a viszonyát fogalmazzuk meg. Tehát az S—P *az alany és az állítmány* viszonya, a relációsítelelet viszont *az alanyok közötti, azaz az alanyon belüli* viszonyt fejezi ki — az alany és az állítmány viszonyának feltárása *mellett.* Vagyis *nem ugyanazon viszonyra irányulnak,* amelyet az egyik így, a másik ellenben fejlettebb fokon fejezne ki. Mivel mármost a relációsítelelet egy olyan viszony szempontjából ragadja meg az ítéletet, amely az S—P struktúrát elvileg nem érinti, mindenekelőtt pedig *semmiképpen sem az S—P elvben kifejeződő viszonyról beszél,* nem csoda, ha az eredeti, az S—P-ben kifejeződő viszony benne — miután *ítélet* — megmarad, maradéktalanul érvényesül. Ezen mitsem változtat az, hogy maga a logikai alany fogalma az új szempontnak megfelelően módosul. Ezért nem mondhatjuk azt sem, hogy a relációs felírásban *elvileg* más struktúrát adunk az ítéletnek, mint ami az S—P-ben eleve kifejeződik. Az alany „finomszerkezete” szempontjából azonban igen, mert az S—P struktúrán *belül* az S elemeire való bontása is megtörténik.

A mondottak megvilágítják azt is: mi Klaus hibája. Az, hogy az S—P struktúrát már képtelen *tényleges értelmében* felfogni. Egyoldalúan a logisztikából kiindulva *számára a hagyományos logika elvi mondanivalója meg-*

szűnt létezni. Ha valahol azt látja:  $S \rightarrow P$ , akkor ezt már csak így fogja fel:  $S(x)$ . De mutasson egy hagyományos logikát, amelyben az  $S \rightarrow P$  elvet  $S(x)$ -ként tárgyalják!

Mindezek alapján képet alkothatunk magunknak arról, hogyan értelmezi Klaus a „speciális eset”, vagy a „megszüntetve-megtartás” fogalmát. Amikor ugyanis  $S(x)$ -é redukálja az  $S \rightarrow P$ -t, akkor *hagyományos logikai értelemben, azaz elvi, tartalmi tekintetben ott sem ismeri el, ahol látszólag meghagyja érvényét.* Erről az  $S(x)$ -ről mármost valóban kijelentheti, hogy csak az ítéletek egy részére nézve érvényes, míg a többiek esetében „logikailag hamis”, hiszen *belemagyarázta* már azt a tartalmat, amelyet a hagyományos logika ebben az egyoldalúságban sohasem tételezett benne. De ez nem megszüntetve-megtartása, hanem *teljes elvetése* a hagyományos logikának, e logika elvi, tartalmi részének.

A valóságban az a helyzet — s ezt most már általában értjük, — hogy *a hagyományos logika elvei teljes egészükben érvényesülnek az egész formális logikán belül*, beleértve ebbe minden formalizált logikát, így Klaus „modern” formális logikáját is. A hagyományos logika az az *elvi alap*, amelyre az összes formalizált logika épül. Ezek nem korlátozzák érvényét, ellenkezőleg: a hagyományos logika az, amely megszabja emezek határait. (Még az intuicionista logika is csak mint *matematikai bizonyítási* elvet utasítja el a kizárt harmadik törvényét.) Ha tehát a „speciális eset” fogalma itt alkalmazható, akkor éppen fordítva értendő, mint ahogyan azt Klaus elképzei.

\*

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a logisztika — ahogyan itt értjük — nem egyszerűen a matematikai logika bizonyos eredményeinek az érvényesítése általában a formális logika területén, hanem nyíltan vagy burkoltan, akarva-akaratlanul a hagyományos logika indokolatlan, tudományosan meg nem alapozott és meg nem alapozható likvidálása. Ezt a távolról sem új tendenciát képviseli most Klaus is könyvében. Álláspontját azonban éppúgy nem tudta alátámasztani és marxista—leninista módon megindokolni, ahogyan eddig senki sem — miután egy ilyen álláspontot tudományosan megindokolni nem is lehet. Klaus munkájának persze megvan az a pozitív tendenciája is, hogy a matematikai logika eredményeit az idealista torzításoktól megszabadítva, marxi materialista módon értelmezze. Miután azonban nem tudta magát a logisztikától elhatárolni, ez a törekvése — kisebb részeredményektől eltekintve — lényegében nem sikerült. Mint kimutattuk, Klaus nem megszüntetve-megtartja, hanem likvidálja a hagyományos formális logikát, jöllehet a hagyományos logika *minden* más logika természetes alapja és kiindulópontja.

## II.

1. Ha Klaus már a hagyományos logika elvi kérdéseivel szemben is ilyen tökéletes meg nem értést mutatott, akkor nehéz elképzelni, hogy a dialektikus, vagyis a tartalmi logika problémái iránt több fogékonysággal rendelkezne. Mennyire így van, mutassuk meg egy szintén jellemző példán keresztül. Ez az ún. összetett negatív-pozitív ítélet kérdése.

Fogarasi Béla Logikájában foglalkozik a negatív és a pozitív ítéletek egyik sajátos kapcsolatával, a *nem-hanem* formával. (Pl. „*Nem fehér, hanem fekete*”, „*Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg,*

társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza” stb.) A probléma tárgyalása során azután megjegyzi, hogy tudomása szerint ennek az ítélet-összefüggésnek a sajátossága nála nyert először megvilágítást. Klaus erre a következőképpen reflektál: „mi — írja — az összes ítéletkapcsolatokat uraljuk”,<sup>15</sup> tehát ezt is. Állítását azonban bizonyítania is illik, azaz ki kell mutatnia, hogy az ítéleteknek ez a kapcsolata hol található meg a logisztika eddigi táblázataiban. Klaus tehát felállítja a nem-hanem ítéletösszefüggés igazságmatricáját s azután csak úgy röpködnek fölényes megállapításai. „Megmutatkozik”, — írja, — „hogy ez a” (nem-hanem) „matrica a  $\bar{p}.q$  matricával azonos, tehát eredeti össztáblázatunkban megvan. — Éppígy megmutatkozik, hogy ez a kapcsolat extenzionális. Miután a  $\bar{p}.q$  matricát a formális logika eddigi fejlődése keretében természetesen tárgyalja, ezért Fogarasi nagyon is téved, ha azt hiszi, hogy új ítéletkapcsolatot fedezett fel. — Fogarasi tévedése — amennyiben nem pusztán tudatlanságon alapult — abban állt, hogy nem tett különbséget egy ítéletkapcsolat logikai struktúrája és nyelvi köntöse között”.<sup>16</sup>

Talán nem felesleges először néhány észrevételt tenni a nem-hanem kapcsolat ún. extenzionális jellegére vonatkozóan. A logisztika felfogása szerint két kijelentés (ítélet) pusztán egymásmellettiiségét az „és” konjunkcióval kell kifejezni. Pl. „Esik az eső és holnap szerda van”. Ha azonban közelebb-ről megvizsgáljuk az ítéletkapcsolatokat, kiderül, hogy nem mindig beszélhetünk „és”-ről, hiszen ilyeneket is mondhatunk: „Esik az eső, *jóllehet* holnap szerda van”, vagy: „Esik az eső, *bár* holnap szerda van”, „Esik az eső, *mert* holnap szerda van” stb. stb., — eltekintve most attól, hogy ezek a kijelentések értelmesek vagy értelmetlenek-e. A logisztika mármost ezeket az ítéletkapcsolatokat is a konjunkcióval fejezi ki, mert véleménye szerint a logikai struktúra mindegyikben ugyanaz, csak a „nyelvi köntös” a különböző. Ezen az alapon sorolja azután Klaus is a nem-hanem ítéletkapcsolatot a konjunkció alá s fejezi ki  $\bar{p}.q$  formájában.

Könnyű belátni, hogy e felfogás dialektikusan nézve a tényleges logikai szabadsággal ütközik. A logisztika ugyanis „nagyvonalúan” eltekint attól, hogy az említett nyelvi köntösök között nem mindig pusztán mennyiségi, formai, hanem *minőségi* különbségek is vannak. Ez a helyzet a nem-hanem esetben is. Ha azt mondjuk: „Ez nem fehér és ez fekete”, akkor ez a kapcsolat minősége szerint egy negatív és egy pozitív ítélet pusztán egymásmelléhelyezése; két *különböző* ítélet viszonyáról van szó, semmi több. Éppen ebből következik a konjunkció fogalmának ama sajátossága, hogy az egyik ítélet igaz vagy hamis volta mit sem jelent a másik ítélet igaz vagy hamis volta szempontjából. A konjunkció akkor áll fenn, ha mind a két ítélet igaz. De az első igazságából ennek ellenére sem *következik* a másik igaz volta, és megfordítva. Ha azonban azt mondjuk: „Ez nem fehér, *hanem* fekete”, akkor már nem egyszerűen két egyébként különböző ítélet viszonyáról van szó. A nem-hanem kapcsolat *kontrárius ellentétet* fejez ki, a két ítélet tehát ellentétként *vonatkozik* egymásra. Következésképpen ebben a kapcsolatban „nem egyszerű állításról, állító ítéletről van szó, hanem olyan állító ítéletről, amelynek értelméhez szervesen hozzátartozik az, hogy a megfelelő negatív ítélet tagadása”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 92. o.

<sup>16</sup> Uo. 93. o.

<sup>17</sup> Fogarasi Béla: *Logika*, i. k. 217. o. (A „megfelelő” szó kiemelése tőlem! — EL.)

Világosan szemünkbe tűnik mindez, ha nem ilyen triviális példát választunk, hanem valóban tudományos példákat. „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza.” „A kommunizmust nem az jellemzi, hogy általában meg akarja szüntetni a tulajdont, hanem az, hogy a polgári tulajdont akarja megszüntetni.” „A tőkés termelés közvetlen célja nem az árutermelés, hanem az értéktöbblet termelése.” Stb. stb. Ezekben a marxizmus klasszikusaitól származó példákban az ítélet-kapcsolat jellege nyilvánvalóan a kontrárius ellentét.

A logisztika tehát eltekint az ítélet-kapcsolatok minőségi különbségeitől, attól, hogy egyes esetekben a kapcsolat pusztán *különbözőség*, más esetekben viszont kontrárius *ellentét*. A logisztika másképpen, mint ilyen egyoldalúan nem is tud eljárni. Ámde ebben az esetben könnyű belátni, hogy a logisztika az összes ítéletkapcsolatokat valóban „uralja”. Olyan nagymértékben absztrahál ugyanis, hogy így pl. a konjunkcióba *a világon minden belefér*, akár ezer évvel ezelőtt fedezték fel, akár ezer év múlva fogják felfedezni. (Sőt feltehetően a világegyetem bármely más helyén netán élő gondolkodó lények ítéletkapcsolatai is eleve benne vannak.) Ezen az alapon azután nem nehéz Klausnak kimondania, hogy a nem-hanem kapcsolat sajátosságát a logisztika már régen ismeri és Fogarasi megelőzően tárgyalja.

Klaus persze maga is érzi, hogy érvelése valahol sántít. A következőképpen *magyarázkodik*: „A „hanem” szó értelme itt az „és” konjunkcióra redukálódik. Önmagában természetesen valami olyasmit jelent, ami az „és” *logikai jellegén túlmegy*,<sup>18</sup> ugyanis q igazságának a kiemelését p hamisságával szemben. De ez a kiemelés nem változtat semmit a kifejezés *logikai jellegén*”.<sup>19</sup> Mármost a konjunkció *logikai jellege* az, hogy konjunkció. Hogyan lehetséges tehát az, hogy *túlmegy* ugyan a saját logikai jellegén, a konjunkción, de ez a túlmenés mégsem változtatja meg logikai jellegét, azaz továbbra is konjunkció marad?! Ha a „hanem” szó „önmagában . . . . valami olyasmit jelent”, ami *túlmegy* az „és” logikai jellegén, akkor az „és” logikai jellegének megfelelően felírva felírtuk-e azt a „valami olyasmit”, ami *éppen a „hanem” szó értelme „önmagában”*?!<sup>20</sup>

Magyarul: a logisztika megalkotta az ítéletkapcsolat formáját *általában*. Ezekután csak tévelygő földi halandók képzelhetik azt, hogy egy *konkrét* ítéletkapcsolat felfedezése egyáltalában felfedezés. Olyan ez, mintha azt mondanánk: ismerjük a törvény fogalmát *általában*; hogyan képzelheti mármost egy fizikus, egy biológus vagy egy logikus, hogy valamely *konkrét* törvény felfedezése — felfedezés . . .

Így néz ki a helyzet, ha a kérdéshez Klaus szempontjából közeledünk. Mert Klaus itt is — miként az ítéletstruktúra esetében láttuk, — csak a metafizikusan elkülönített forma oldaláról képes a problémát megközelíteni. Valójában azonban éppen a *tartalomról* van szó, amely e logikai formában reflektálódik.

„Az összetett negatív-pozitív ítéletek logikai struktúrája koncentrált formában fejezi ki a tudományos gondolkodás és általában a tudományok története folyamatainak törvényszerűségét.”<sup>20</sup> Ez a törvényszerűség pedig az, hogy a meg-

<sup>18</sup> Kiemelés tőlem! — EL.

<sup>19</sup> Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 94. o.

<sup>20</sup> Fogarasi Béla: *Logika*, i. k. 218. o.

ismerés fejlődése során pozitív ítéletről kiindulva a *negatív ítéleten keresztül* jutunk új, megfelelő pozitív ítélethez; hogy a negatív ítélet szükségszerű előfeltétele és előkészítője az új eredményt azután már pozitív formában kifejező ítéletnek. Az a mély összefüggés tehát, amely negatív és pozitív ítéletek között van, — s amelynek jelentőségére elsőnek kétségtelenül Fogarasi mutatott rá, — éppen az összetett negatív-pozitív ítéletben válik világossá.

Ismételjük: amikor Fogarasi a nem-hanem kapcsolatot felmutatja, akkor rámutat ugyan annak *konkrét* „extenzionális” jellegére, a döntő azonban nem ez, hanem a fentebb röviden ismertetett dialektikus tartalom. Ez a *tartalom* az összetett negatív-pozitív ítélet igazi struktúrája, s nem a Klaus-féle extenzió: a  $\bar{p}.q$ .

Persze, Klausnak nehéz lett volna észre nem vennie, hogy itt elsősorban tartalmi kérdésről van szó. Elvégre Fogarasi igazán nem rejtí véka alá ezt, sem itt, sem egész könyvében. „A nem-hanem új forma, — mondja, — de nem mint forma fontos, hanem a benne lévő tartalom. A »nem-hanem« egy tartalom formája”.<sup>21</sup> Ezért van az, hogy mindenek végeztével Klaus mégis csak bizonyos elismerésre kényszerül. A dialektikus logikában — írja — „Fogarasi példája is, amit mint állítólagos új felfedezést a formális logikában elutasítottunk, jogosult helyet kaphatna”.<sup>22</sup> De hogyan nevezhető valami felfedezésnek a dialektikus logikában, ha azt állítólag már régen felfedezték a logisztikában?!

2. Most pedig térjünk át a dialektikus logika kérdésére általában.

„Dialektikus logikáról” — írja Klaus a tézisekben — „csak akkor lehet beszélni, ha sem a természet és a társadalom általános törvényeinek tanát nem vesszük figyelembe, (objektív dialektika), sem ezen törvények metodológiai következményeit (dialektikus módszer). A formális logika és a dialektikus logika összehasonlításának csak abban az esetben van értelme, ha dialektikus logikán a gondolkodás specifikus dialektikus törvényeit értjük. Ellenkező esetben a dialektikus logika fogalma felesleges és azt helyettesítheti pl. a dialektikus módszer”.

Mi az, ami pozitív Klaus tételében? Az az egyébként nyilvánvalóan eltúlzott félelem, amit a vulgarizálás veszélye miatt érez. Valóban helytelen lenne, ha valaki azt mondaná: felesleges dolog a dialektikus logikát kidolgozni, hiszen a módszer alaptörvényei amúgyis rendelkezésünkre állanak. Az sem volna túlságosan épületes, ha valaki így okoskodna: a dialektikus logika másodlagos dialektika, az objektív dialektika visszatükröződése tudatunkban; ha tehát adva vannak az objektív dialektika alapvető törvényei, felesleges a dialektikus logika után kutatni, hiszen másfajta alaptörvényekhez amúgy sem juthatnánk általa. Egyszóval Klaus nem jár el helytelenül, amikor óva int a vulgarizálástól, bár meg kell mondanunk, hogy tudomásunk szerint egyetlen marxista—leninista logikus sem írt efféle zaggyvaságokat.

Mindezen túl azonban az is kitűnik, sőt elsősorban az tűnik ki, hogy Klaus — ahogyan mondani szokás — a vulgarizálástól való félelmében a a gyereket is kiönti a fürdővízzel. Csak a két leglényegesebb szempontra kívánunk rámutatni.

a) A dialektikus logikával kapcsolatban nem lehet az objektív dialektikát figyelembe venni, — mondja Klaus. Egy ilyen *minden megszorítás*

<sup>21</sup> Uo. 222. o.

<sup>22</sup> Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 100. o.

nélküli megállapítás következetes végigvitele azonban szükségszerűen *idealizmust* eredményezne.

A dialektikus logika marxi—lenini materialista felfogásának egyik alappillére, hogy a tudat, a gondolkodás *másodlagos* a léttel, az anyaggal szemben. Következésképpen a gondolatok dialektikája a fejünkben csak az objektív dialektika szubjektív tükröződése: szubjektív dialektika. A dialektikus logika tehát számunkra azért *materialista* dialektikus logika, mert egyik feladatunk éppen ennek a másodlagosnak, visszatükrözöttnek az *objektív dialektikából való levezetése*.

Mit mond ezzel szemben Klaus? Klaus először is tagádja, hogy a gondolkodás dialektikája szubjektív dialektika; hogy a dialektikus logika kidolgozása a szubjektív dialektika kidolgozása. „Ha — mondja — dialektikus logikán egyszerűen a szubjektív dialektikát ... értjük, akkor ez a kiegészítő fogalom csak felesleges zavarokat idézne elő és felesleges lenne.”<sup>23</sup> Ez világos beszéd. Csakhogy Engels is rendkívül világosan beszél, amikor „A természet dialektikája” egy helyén a következőket mondja: „Az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak visszatükröződése a természetben mindenütt érvényesülő ... mozgásnak”,<sup>24</sup> azaz az objektív dialektikának. Vagyis Engels számára a szubjektív dialektika fogalma nem valami zavarokat előidéző, felesleges kiegészítő fogalom, hanem azonos a gondolkodás dialektikája fogalmával, más szóval azzal, aminek a tudományos feltárása a dialektikus logika egyik feladata.

Másodszor, ha — Klaus módján — arra az álláspontra helyezkednénk, hogy az objektív dialektikát nem lehet a dialektikus logika kidolgozása során figyelembe venni, akkor lemondanánk arról, hogy a gondolkodást mint *másodlagosat* vegyük vizsgálat alá. Mondogathatnánk persze, hogy „másodlagos”, „másodlagos”, de ennek a döntő jelentőségű ténynek az *elvi levezetését* ezzel csak *megkerülnénk* s így máris fejest ugranánk az idealizmusba, de legalábbis a vulgár-materializmusba. (Vagyis éppen abba a vulgarizálásba, amelytől Klaus annyira óv.)

Klausnak úgylátszik teljesen mechanikus elképzelései vannak a visszatükröződés fogalmáról, annak lenini elméletéről. Úgy véli, ha leírjuk a kijelentések „intenzionális kapcsolatait”, s közben rossz gramofón módján ismételtetjük: „mindez másodlagos” stb., akkor már meg is oldottuk a *materialista* dialektikus logikát. Nem látja, hogy ezzel csak megkerülnénk a tényleges materialista kérdésfeltevést, vagyis éppen azt, *ami materializmus* a dialektikus logikában, nem végeznénk el, nem dolgoznánk ki.

Klausnak tökéletesen igaza van abban, ha a vulgarizálással szemben így érvel: a gondolkodás *specifikus*-dialektikus törvényeinek a feltárása szükséges. De csak nem képzei azt, hogy *csupán* specifikus dialektikus törvényeket találunk a gondolkodásban! Egy ilyen felfogás nyilvánvalóan ismét ellentmondana a marxizmus—leninizmus klasszikusai állástoglalásának. Gondoljunk Engels ismert tételére: „A dialektika ... a természet, az emberi társadalom és a *gondolkodás* általános mozgási és fejlődési törvényeinek a tudománya.”<sup>25</sup> De ha a dialektika alaptörvényei a gondolkodás alaptörvényei

<sup>23</sup> Uo. 97. o.

<sup>24</sup> Engels: *A természet dialektikája*, Budapest, 1952. Szikra, 221. o.

<sup>25</sup> Engels: *Anti-Dühring*, Szikra, Budapest, 1948. 135. o. (*Kiemelés tőlem!* — EL.)



is, akkor egy materialista dialektikus logika, amelynek fő feladata a gondolkodás dialektikus *törvényeinek* a feltárása, nem mellőzheti a dialektika alaptörvényeinek a gondolkodással kapcsolatos felmutatását. Vagy alaptörvényei ezek a gondolkodásnak is, következésképpen a gondolkodás specifikus dialektikus törvényei végső soron ezekben az alaptörvényekben foglalhatók, sőt *foglalandók* össze. Vagy nem alaptörvényei a gondolkodásnak — amint az Klaus szavaiból szükségszerűen következik —, de akkor a gondolkodásnak specifikus dialektikus törvényei sincsenek. Elvégre hogyan volna lehetséges az, hogy a dialektika alaptörvényei a maguk konkrét-specifikus formáiban megjelennek ugyan a gondolkodásban, de nem általánosíthatók ezeké az alaptörvényekké? Hogyan volna lehetséges az, hogy a dialektika alaptörvényei alaptörvényei ugyan a gondolkodásnak, de a gondolkodás törvényeinek az összefoglalásakor róluk beszélni mégsem lehet?!

Miután ezeket az alaptörvényeket absztrakte már ismerjük, a dialektikus logika kidolgozása kétségtelenül a gondolkodás specifikus dialektikájának a kidolgozása. De ez egyrészt *csak a dialektika alaptörvényeire támaszkodva* végezhető el, másrészt *végső soron* a dialektika alaptörvényeinek — itt persze, mint gondolkodási törvényeknek — a felmutatása lesz.

b) Ezzel már át is mentünk a dialektikus *módszer* kérdésébe. Klaus szerint — mint idéztük — a dialektikus logikával kapcsolatban a dialektikus módszert sem lehet figyelembe venni. Egy ilyen *minden megszorítás nélküli* megállapítás következetes végigvitele azonban szükségszerűen a dialektikus módszer, ezen keresztül pedig a dialektikus logika likvidálását eredményezné.

Egy marxista—leninista számára nyilvánvaló, hogy *a gondolkodás dialektikus logikájának a kidolgozása csak a materialista dialektikus módszer következetes alkalmazása révén történhet meg*. De hogyan alkalmazzuk a dialektikus módszert, ha egyszer a dialektikus logikával kapcsolatban nem vehető figyelembe? Lehetséges persze, hogy a dialektikus módszer alkalmazását valamilyen formában Klaus is szükségesnek tartja, — különben hogyan is igényelhetné a gondolkodás specifikus *dialektikus* törvényeinek a feltárását. Tételének a megfogalmazása azonban ellentmond ennek.

A módszer kérdése már csak azért sem kapcsolható ki a dialektikus logika problematikájából, mert *a materialista, marxi—lenini dialektikus logika végeredménye, végszava éppen a dialektikus módszer!* Mint a Filozófiai Füzetek tanúsítják, már Lenin felfigyelt erre Hegel idealista dialektikus logikájával kapcsolatban: „az „abszolút eszméről” szóló egész fejezet... fő tárgya”, vagyis „Hegel logikájának eredménye és összefoglalása, végső szava és veleje a *dialektikus módszer*”,<sup>26</sup> — írta. De logikának és módszernek ez az összefüggése nem Hegel találmánya; Petrus Ramus óta a módszer a logika tudományának a tárgyát képezi. Ezért *a dialektikus logika kidolgozása a dialektikus módszer kidolgozása is, más szóval annak feltárása, hogyan megy át a gondolkodás a legelemibb tevékenységekből és módszeres eljárásokból fokozatosan a legfejlettebb módszeres tevékenységbe: a marxi—lenini materialista dialektikus módszerbe.*

Mindezek alapján a leghatározottabban el kell utasítanunk Klaus ama felfogását, hogy a dialektikus logikával kapcsolatban nem vehető tekintetbe sem az objektív dialektika, sem a szubjektív dialektika; sem a dialektika alaptörvényei, sem a dialektikus módszer. Ugyan mennyiben maradna ez a logika dialektikus, ha mindezeket a követelményeket teljesítenénk!

<sup>26</sup> Lenin: *Filozófiai füzetek*, Szikra, Budapest, 1954. 209. o.

Nem maradna számunkra más, csak az értelemszerű, azaz metafizikus módszer, ámde a metafizikus módszerre támaszkodva a materialista dialektikus logika kidolgozása lehetetlen lenne.

3. Klaus számára nem volt lehetséges a *marxi—lenini* dialektikus logika pusztán elutasítása. Valamit adnia kellett helyette. Mit javasol mármint dialektikus logikaként? A kijelentések intenzionális kapcsolatainak a kidolgozását, vagy a tézisek szerint: „a dialektikus logika... a kijelentések intenzionális viszonyainak az elmélete”. Magával ezzel a gondolattal nem érdemes foglalkoznunk, lévén semmitmondó általánosság, miután racionálisan felfogva csak annyit mond, hogy a dialektikus logika a — tartalom logikája. Konkrét elemzésnek különben is csak akkor vethetnénk alá, ha Klaus képes lenne akár csak egyetlen ilyen „intenzionális kapcsolatot” felmutatni. Sokkal fontosabb az, ami ebből a programatikus megállapításból következik.

A marxi—lenini dialektikus logika annak a logikai *munkának* a feltárása és tudományos összegezése, amelyet az emberi tudat végez a világ megismerése során. Tárnya tehát a megismerés logikai folyamata, a maga totalitásában. Ámde minden valamire való logisztikus számára is tudott dolog, hogy a logisztika nem képes átfogni a megismerés egészét, még azt a területet sem, amelyet a hagyományos logika átfog. Következésképpen ha elfogadnánk azt a tételt, hogy a dialektikus logika a kijelentések intenzionális viszonyainak az elmélete, akkor ez egyet jelentene a *dialektikus logika tulajdonképpeni feladatáról való lemondással*. Klaus tételéből — általában a logisztikából — ugyanis az következik, hogy a logikai megismerés munkája kimerül különböző intenziójú ítéletkapcsolatok létrehozásában. De ez képtelenség; ennél még a hagyományos logika is többet mond a gondolkodó megismerésről.

Ez a tétel ugyanakkor további bizonyítéka annak, hogy Klaus számára a logisztika abszolút érvényű. Nemcsak arról van immár szó, hogy nincs hagyományos logika, csak logisztika, hanem arról is, hogy a materialista dialektikus logika sem képzelhető el másképpen, csak a logisztika valamilyen alakzataként. Igaz, hogy a tétel önmagában csupán a formalizálást terjeszti ki a dialektikus logikára, de ez éppen külső megjelenése annak, hogy a dialektikus logika Klaus felfogása szerint egy „dialektikus logisztikával” azonos.<sup>27</sup>

Véleményünk szerint a materialista dialektikus logika kidolgozásával kapcsolatban ez a tétel káros és veszedelmes. Mellék-, sőt vakvágányra terelheti a kutatást. A *dialektikus logika természetes történelmi alapja és kiindulópontja a hagyományos formális logika*. Ezért kidolgozása is csak ezen az alapon lehetséges. Ez nem a hagyományos és a dialektikus logika összeolvasztása. Egyszerűen szólva csak annyit jelent, hogy a dialektikus logika nem dolgozható ki a hagyományos logika eredményeinek ismerete (és előmunkálatképpen: kritikája) nélkül; hogy ez az és nem a logisztika, amelyet meg kell haladnunk. Lemondani erről az alapról, véleményünk szerint egyet jelentene a materialista dialektikus logika kidolgozásáról való lemondással, elvileg is, gyakorlatilag is.

A logisztika — mint Klausnál is láttuk — azzal érvel, hogy pótolja ezt az alapot, hiszen benne a hagyományos formális logika „precízebb” for-

<sup>27</sup> Klaus ugyan sehol sem állítja, hogy a kijelentések intenzionális kapcsolatait ugyanúgy formalizálандók, mint az extenzionálisak; — e problémát nyíltan fel sem veti. Mégis erre kell következtetnünk, nem azért, mert az ellenkezőjét sem állítja, hanem mert állásfoglalásának a *tendenciája* meglehetősen egyértelműen erre mutat.

mában, „magasabb fokon” stb. megtalálható. Bizonyítottuk azonban, hogy ez nem igaz; a logisztika — sőt a matematikai logika — egyetlen lényeges vonatkozásban sem pótolhatja a hagyományos formális logikát. (Az utóbbi erre nem is tart igényt.) Ezért a leghatározottabban fel kell lépünk Klaus elképzelései és minden hasonló elképzelés ellen a „dialektikus logisztikáról”, amely csak fából vaskarika.

Nincs szükség különösebb összefoglalásra. Klaus könyve és tézisei szemléltetően példázzák, hogy a matematikai logika nem azonos a logisztikával. A logisztika burzsoá irányzat a logikában, tehát harcolnunk kell ellene; nem engedhetjük meg, hogy a logisztikára való hivatkozással megkíséreljék száműzni a marxizmus—leninizmust a logikából.

Befejezésül azonban beszélnünk kell még Klaus eljárásának egy igen jellemző vonásáról.

Nehéz lenne tagadni, hogy Klaus álláspontja ellentétes a marxizmus—leninizmus klasszikusainak az álláspontjával. S aligha hihető, hogy Klaus ennek — legalább részben — ne lenne tudatában. Ebből önként következik bárki számára, hogy Klaus könyve, tézisei polémia a marxizmus—leninizmus, legalábbis a marxizmus—leninizmus klasszikusainak a logikáról vallott állásfoglalása ellen. Klaus mármost valóban polemizál egyes marxistákkal, de ez csak spanyollal a számára.

Először is *hallgat* arról, hogy felfogása ellentmond a marxi—lenini felfogásnak, a marxizmus—leninizmus klasszikusai álláspontjának.

Másodszor nemcsak hallgat arról, hogy álláspontja nem egyeztethető össze Marx, Engels és Lenin e kérdésekben vallott állásfoglalásával, hanem ellenkezőleg: szorgalmasan idézi klasszikusainkat, ezzel azt a látszatot keltve, mintha ő értelmezné egyedül helyesen a dialektikus logikával, általában a logikával kapcsolatos marxi—lenini álláspontot.

Véleményünk szerint ez megengedhetetlen eljárás. Azt természetesen senkinek sem róhatjuk fel, ha kutatásai során olyan gondolatokra jut, amelyek ellenkeznek a marxizmus—leninizmus megfelelő tételeivel. De ezekben az esetekben elvárjuk, hogy egyrészt az illető ezt őszintén tárja fel, másrészt hogy tételeit tudományos alapossággal és lelkiismeretességgel igazolja. És ez az, amit Klaus nem tesz meg. Klaus eljárása többé-kevésbé tudatos kitérés a nyílt vita elől, feltehetően nem azért, mintha azt hinné, hogy elképzeléseit nem tudja kielégítő módon igazolni, hanem azért, mert a marxista—leninista álláspontot a logikát illetően mondjuk elavultnak tartja, amellyel már vitatkozni sem érdemes, de amelyet nyíltan kimondani egyelőre még nem időszerű.

Az efféle eljárást természetesen a leghatározottabban el kell utasítanunk. Lehet persze, hogy túlságosan messzemenő következtetéseket vontunk le Klaus magatartásából, de magára vessen, ha így történt.

Ezzel azonban még nem vagyunk készen. Sokkal nyilvánvalóbb Klaus nézeteinek a marxizmus—leninizmussal való összeférhetetlensége, semhogy elkendőzésére a hallgatás és a klasszikusok idézgetése elegendő volna. Amellett bizonyára Klausnak magának is szüksége volt valamilyen illúzióra, hogy elképzeléseinek a létjogosultságában egyáltalában hihiessen. Mindezeket a hiányokat mármost egy állítólagos dogmatizmus elleni fellépés pótolja. Klaus egyszerűen dogmatizmusnak nyilvánít minden olyan álláspontot, amely szemben áll a logisztikával. Láttuk: szerinte matematikai logika és logisztika között lényegében nincs különbség. Következésképpen minden a logisztika

ellen irányuló kritikát elutasít azon a címen, hogy az a matematikai logika dogmatikus kritikája. De módunkban volt igazolni, hogy matematikai logika és logisztika nem azonosak; hogy a logisztika elleni harc semmiképpen sem harc a matematikai logika ellen. Az igazság tehát az, hogy éppen az esetben Klaus a dogmatizmus ellen harcolva, vagy legalábbis ezen a címen végső soron akarva-akaratlanul a marxizmus—leninizmus ellen harcol.

Világos, hogy ezen az úton egyetlen *marxista—leninista* sem követheti Klaust.

## ЛОГИСТИКА ИЛИ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ ЛОГИКА?

*Ласло Эрдеи*

В последние годы мы можем быть свидетелями своеобразных явлений в области науки логики: логистика пытается проникнуть в марксистско-ленинскую логику. (Под «логистикой» понимаю ту тенденцию буржуазной логики, сущность которой заключается в ликвидации традиционной логики, в абсолютизации действительных достижений математической логики, которая провозглашает эту, таким образом истолкованную «математическую логику» единственной возможной «современной» логикой.) Наиболее характерно проявляется эта тенденция в работе марксиста Георга Клауса „Einführung in die formale Logik”.

По мнению Клауса, традиционная логика диалектически снимается в логистике. Но если мы проанализируем некоторые характерные высказывания Клауса, в первую очередь, о структуре суждений об отношениях то становится очевидным, что его трактовка научно необоснована и за «диалектической» фразеологией снятия находится та же ликвидация традиционной логики, что и вообще в буржуазной логистике.

Особенно несостоятельна и даже опасна позиция Клауса в вопросе диалектической логики. Клаус, ликвидируя традиционную логику и далее очистив диалектическую логику от объективной диалектики, от субъективной диалектики и в конечном итоге от диалектического метода, доказывает только то, что он не понимает сущность материалистической диалектической логики. Ибо материалистическая диалектическая логика — это раскрытие и научное суммирование той *логической работы*, которую совершает человеческое сознание в процессе познания мира. Итак, её предмет: логический процесс познания в его тотальности. Поэтому ограничение диалектической логики на «интенциональные отношения высказываний» в конечном итоге равнозначно отказу от действительных задач диалектической логики. Таким образом, Клаус не только ликвидирует традиционную логику, считая единственной возможной логикой логику, но и из диалектической логики *хочет сделать диалектическую логистику*.

Но традиционную логику нельзя ликвидировать, традиционная логика является естественно-исторической основой *всякой* — математической или диалектической — логики. Характерно, что Клаус, хотя его важнейшие определения, касающиеся диалектической логики прямо противоположны соответствующим высказыванием классиков марксизма-ленинизма, не только молчит об этом, но даже не попытается доказать справедливость своих высказываний через критику положений классиков. (Так как научно это всё равно не осуществимо). Вместо этого Клаус критикует Белу Фогараши, но, не имея достаточно доказательств часто делает просто громогласные замечания.

Работа Клауса, конечно, имеет тот положительный момент, что, освободив достижения математической логики от идеалистических искажений, он даёт её марксистскую материалистическую трактовку. Но так как он не огородил себя от буржуазной логики, это стремление Клауса — не взирая на некоторые частичные результаты — не удалось.

## LOGISTIK ODER MARXSCH—LENINSCH LOGIK?

*László Erdei*

In den letzten Jahren können wir einer eigenartigen Erscheinung auf dem Gebiete der Logik Zeuge sein: die Logistik versucht in die marxistische—leninistische Logik einzudringen. (Unter »Logistik« verstehen wir die Tendenz der bürgerlichen Logik, deren Wesen in der Liquidierung der traditionellen Logik bzw. der Absolutisierung der tat-

sächlichen Resultate der mathematischen Logik besteht und die solcherweise die entstellte »mathematische Logik« als die einzig mögliche »zeitgemäße« Logik verkündet.) Diese Tendenz ist am ausgeprägtesten in der Arbeit »Einführung in die formale Logik« des Marxisten Georg Klaus zu beobachten.

Klaus vertritt den Standpunkt, daß die traditionelle Logik in der Logistik dialektisch aufgehoben sei. Wenn wir aber einige seiner charakteristischen Festsetzungen, so in erster Linie seine Struktur vom Relationsurteil untersuchen, so wird klar, daß seine Auffassung wissenschaftlich unbegründbar ist, und hinter der »dialektischen« Phraseologie »aufgehoben« sich ebenso die Liquidierung der traditionellen Logik verbirgt wie im allgemeinen in der bürgerlichen Logistik.

Besonders ist die Stellungnahme von Klaus in der Frage der dialektischen Logik unhaltbar, ja sogar gefährlich. Indem Klaus die überlieferte Logik liquidiert, ferner die objektive und subjektive Dialektik aus der dialektischen Logik und letzten Endes die dialektische Methode verbannt, beweist er lediglich, daß er das Wesen der materialistischen Logik nicht versteht. Die dialektische Logik ist nämlich die Aufdeckung und wissenschaftliche Summierung der *logischen Arbeit*, die das menschliche Bewußtsein im Laufe der Erkenntnis der Welt ausübt. Somit ist ihr Gegenstand der logische Prozeß der Erkenntnis in seiner Totalität. Deshalb ist die Beschränkung der dialektischen Logik auf »die intenzionalen Beziehungen der Aussagen« im Endergebnis gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die eigentlichen Aufgaben der dialektischen Logik. Demzufolge liquidiert Klaus nicht nur die überlieferte Logik, während er uns als die einzig mögliche Logik die Logistik darstellt, sondern will sogar *aus der dialektischen Logik »eine dialektische Logistik« machen*. Man kann aber die überlieferte — sei es die mathematische oder die dialektische — Logik nicht liquidieren, da sie die natürlich-geschichtliche Grundlage jeder Logik ist. Es ist für Klaus bezeichnend, daß obzwar seine wichtigsten, die dialektische Logik betreffende Feststellungen in scharfem Gegensatz zu den diesbezüglichen Feststellungen der Klassiker des Marxismus stehen, er diese nicht nur verschweigt, sondern nicht einmal versucht seine Behauptungen mit Hilfe der Kritik an den Feststellungen der Klassiker zu beweisen (weil das wissenschaftlich sowieso unmöglich ist). Statt dessen kritisiert er Béla Fogarasi, wobei neben den schwachen Argumenten um so öfters hochtrabende Äußerungen ertönen.

Natürlich enthält die Arbeit von Klaus auch ein positives Moment, und zwar daß er die Resultate der mathematischen Logik frei von idealistischer Entstellung in materialistischer Art erläutert. Da er sich aber von der bürgerlichen Logistik nicht abgrenzte, gelang ihm diese Bestrebung — abgesehen von einigen Teilresultaten — nicht.

## LOGISTIC OR MARXIAN—LENINIAN LOGIC?

László Erdei

We have, for the past few years, witnessed a peculiar phenomenon in the science of logic: logistic has attempted to penetrate into Marxian—Leninian logic. (By "logistic" I denote a tendency in bourgeois logic, trying to liquidate traditional logic, to attribute an absolute value to the actual results attained in mathematical logic and to declare the "mathematical logic" thus distorted as the only possible "contemporary" logic.) This tendency is most conspicuous in the Marxist Georg Klaus' work "Einführung in die formale Logik".

According to Klaus, the traditional logic is dialectically suspended-and-preserved in logistic. Yet on analyzing a few characteristic statements of his, in the first place the structure of the relational proposition, it becomes clear that his approach is scientifically untenable, and that the "dialectical" phraseology of suspension-and-preservation conceals the *liquidation* of the traditional logic, as is the case in the bourgeois logic in general.

Klaus' conception is especially untenable and even dangerous as regards dialectical logic. By liquidating traditional logic and banning from the dialectical logic the objective dialectics, the subjective dialectics, and finally the dialectical method, Klaus in fact proves nothing more than his ignorance of the essence of materialist dialectical logic. The materialist dialectical logic is the investigation and the scientific summing up of the *logical activity* performed by the human mind in the process of cognizing the world. Its subject is the logical process of cognition in its totality. Hence the reduction of dialectical logic to "the intensional relations of the statements" is eventually equivalent to aban-

doning the essential task of dialectical logic. Klaus thereby not only liquidates the traditional logic proffering logistic as the only possible logic, but wishes to *transform even the dialectical logic into a "dialectical logistic"*. The traditional logic, however, cannot be liquidated because it is the natural-historical basis of *every logic*, whether mathematical or dialectical. It is characteristic of Klaus that though his most important statements concerning dialectical logic are diametrically opposed to the relevant discoveries of the classics of Marxism—Leninism, he not only hushes it up but makes no attempt at proving his statements by means of criticising the theses of the classics. (For the very reason that this could not be done scientifically.) Instead, he "criticizes" Béla Fogarasi, advancing but a few poor arguments along with abundant pretentious utterances.

The positive side of Klaus' work consists in having freed the achievements of mathematical logic from the idealistic distortions and interpreting them in the spirit of Marxian materialism. Since, however, he failed to break away from bourgeois logistic, his attempt — disregarding a few insignificant results — was bound to remain unsuccessful.

## Az irracionálisizmus bírálatához. Vita Lukács Györggyel\*

BALOGH ELEMÉR

Egy elmélet értékét legjobban és legkönnyebben mindig a valósághoz és a gyakorlathoz való viszonyán lehet lemérni. Megfelel-e az elmélet a tényeknek vagy sem, ezen múlik a dolog. Elegendő néhány kérdést feltenni, hogy lássuk, hogy az irracionálisizmus Lukács-féle teóriája a tényeknek sok tekintetben nem felel meg.

Helyes-e Lukácsnak az a megállapítása, hogy a vallás már elvesztette jelentőségét és tömegbefolyását? Egyedül a tele templomok és a katolikus pártok viszonylag nagy szerepe megcáfolják ezt az állítást. Lehet beszélni, mint ahogy ezt Lukács teszi, a vallás és a teológia „kiüresítéséről”? Természetesen nem, mert a vallás egyre inkább megtelik azzal az irracionalista tartalommal, melynek állítólag legmélyebb lényege a „vallásos ateizmus” és a vallás felbomlása lenne. Megfelel-e a valóságnak az a megállapítás, hogy az irracionálisizmus a „vallásos ateizmus” irányába fejlődik? Ellenkezőleg. A második világháború után éppen az irracionálisizmus állítólag legvadabb „keresztényellenes” formái egyre nagyobb mértékben szorúlnak háttérbe. A mai burzsoázia nem támogatja az irracionálisizmusnak ezen elavult formáit. Inkább mindenütt az irracionálisizmus vallásos formái lépnek előtérbe; és ezzel párhuzamosan folyik a „keresztényellenes” formák átértékelése. Magát Nietzschét is rehabilitálják és „mély” kereszténnyé nyilvánítják. Ez szükségszerű a burzsoázia számára, mert nagyon kínos helyzetben van és meggyengült felépítményén belül legalább azokat a nyilvánvaló ellentéteket szeretné kiküszöbölni, amelyek egyáltalán kiküszöbölhetők. Már egy olyan látszólagos harcot sem tud elviselni, mint a vallás és a „keresztényellenes” irracionalista filozófia közti harcot.

Hogy milyen erősen előretört a filozófián belül a Lukács által „kiüresített” dogmatikus vallás, azt mutatja egy egyszerű tény: *A kapitalista országokban a burzsoá filozófusok között állandóan növekvő ütemben gyarapszik az úgynevezett papfilozófusok százalékos aránya.*

Nem felel meg az sem a tényeknek, amikor Lukács azt állítja, hogy a kapitalizmus indirekt apologetikája „Hitler összeomlásával... szintén összeomlott” és a „kapitalizmus direkt apologetikájának” kell helyt adjon. (615. o.) Ezt a megállapítást már egyedül a magyar ellenforradalmi események gyakorlata megcáfolja, amikor az ellenforradalom semmi esetre sem „a

\* A tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle III. évfolyam 1—2. számában jelent meg.

kapitalizmus direkt apologetikájával” lépett fel, hanem éppen egy „új” és „jobb” szocializmus álarcában; és az imperialisták „ötös bizottsága” az Egyesült Nemzetekben is indirekt módon mint a magyar „nemzeti kommunizmus” védelmezője lépett föl. Tehát egyáltalán nem kérdéses, hogy vajon ma létezik-e indirekt apologetika vagy nem. Ez az indirekt apologetika a jobboldali szociáldemokrácia és a „nemzeti kommunizmus” formájában már régén megvan.

Ezek a tények el kell, hogy gondolkottassanak.

### A lukácsi koncepció néhány elméleti hibája

Elsősorban a lukácsi koncepció skolasztikus jellege — a problémák egymástól való metafizikus elválasztása tűnik szembe. Ez a hiba — többek között — onnan ered, hogy Lukács a problémák vizsgálatakor többnyire csak egyetlen tendenciát lát és a szemben álló tendenciákat elhanyagolja.

Lukács például egész „elméletet” csinál abból, hogy a polgári gondolkodók bizonyos ideig becsületesek és őszinték voltak, később azonban teljesen becsületesnek és hazugok lettek. A fasiszmus ideje óta Lukács számára csak hazug „paraziták” és „dekadens” polgári filozófusok és szociológusok vannak, akik tudatosan eltorzítják a valóságot. Ez egészen nyilvánvalóan szektás leegyszerűsítés, ami nem felel meg a valóságnak. Ténylegesen még a modern kapitalizmusban is van őszinte gondolkodó, ha számuk nagyon csekély is. És megfordítva: a korábbi századokban csak becsületes, őszinte filozófusok voltak becsületes, őszinte eszközökkel? Hol harcolt Platon vagy Hegel a materializmus ellen becsületes eszközökkel? Vagy őszinte volt-e Kierkegaard a Hegel elleni polémiájában? Teológiáját szándékosan már előre feltételezte és minden — becsületes és becsületes eszközzel azon volt, hogy legyőzze a hegeli felfogás materialista tartalmát és Hegel dialektikáját.

Hasonló leegyszerűsítés az is, amikor Lukács kijelenti, hogy bizonyos ideig az irracionalizmusnak csak egyik formája létezik és onnantól fogva pedig csak a másik, egy meghatározott időpontig állítólag támogatta az irracionizmus a vallási dogmákat, és később szétrombolja azokat.

Más esetekben az összetartozó problémák metafizikus szétválasztása onnan ered, hogy Lukács csak a köztük levő különbséget látja, azonosságukat azonban nem vagy nem kielégítő mértékben; Lukács a részleges azonosságot véletlennek tartja és nem szükségszerűnek. Lukács könyvében túlhangsúlyozza a különbséget az idealista filozófia és a teológia, objektív és szubjektív idealizmus, egyházi irracionizmus és náciista fajelmélet, a hegeli filozófia és az irracionalista misztika között. Ez abból fakad, hogy ezekben az esetekben csak a formális-logikai ellentmondásokat látja, de a dialektikus logikai azonosságot nem. Ezáltal a torzítás által a lukácsi koncepció megszűnik marxista koncepciónak lenni. Az ő felfogásában a fogalmak teljes káosza jön létre. Így pl. a vallás és a „durva irracionizmus” között Lukács óriási különbséget lát. Ehhez a következőket mondja: „Hogy Schelling az irracionizmus hirdetésében . . . nem megy el messzire, azzal függ össze . . ., hogy csatlakozik az orthodox vallásossághoz, amelynek ebben az időben még az volt az igénye, hogy egy magasabb ésszerűséget és nem egy durva irracionizmust képviseljen.” (138. o.) Mint látható, itt Lukács ismét abszolutizál egy „igényt”, és ezáltal a vallás éles ellentétbe kerül a „durva irracionizmusmal”. Ténylege-



sen azonban sohasem létezett egyetlen vallás vagy teológia sem, amely csak a „magasabb ésszerűséget” hirdette volna, anélkül, hogy ne tagadta volna több-kevesebb mértékben nyíltan az emberi értelmet. Ha ez utóbbit is figyelembe vesszük, akkor a vallás és az irracionalista filozófia mint rokonok jelennek meg, ha ezt nem látjuk, akkor mint ellenlábások, ellenségek és riválisok. Lukács számára az ismertetett metafizikus okoknál fogva a neotomizmus egy „racionalista irracionalizmus” és másrészt pl. a heideggeri filozófia egy „irracionalista irracionalizmus”. Mindez arra utal, hogy Lukács a kategorizálástól való félelmében nem látja a fától az erdőt. Elvész az egyesekben és nem jut el a szükséges általánosokhoz. Nem a tudományos egzakttságot bizonyítja, ha Lukács a vallás és a modern irracionalista filozófia közti különbséget egyoldalúan túlhangsúlyozza és közös tulajdonságaikat elhanyagolja.

Ezzel kapcsolatban Lukács egész könyvében páni félelmet látunk általában a kategorizálással szemben. Ez annál érdekesebb, mivel Lukács kevéssel előbb mindenütt — és némely vonatkozásban egyáltalán nem joggal — mint a marxista filozófia legfontosabb kategóriái tudományos vizsgálatának képviselője lépett fel, különösen szembefordult azzal a praktikizmussal, amely az ismeretelméleti kategóriák kutatását túl absztraktnak nyilvánította. Sajnos, ez a magatartás Lukácsnál csak elméleti jellegű. Saját könyvében sem valósítja meg. Lukács szándékosan és elvileg kerüli nemcsak az irracionalizmus főbb fogalmainak definiálását, hanem megkerüli a filozófiatörténet marxista felfogásának főbb kategóriáit is. Ezeket Lukács hallgatólagosan likvidálja.

Már láttuk, hogyan kerüli meg Lukács az irracionalizmus fogalmának definiálását. Az irracionalizmus történetével foglalkozik, anélkül, hogy azt definiálná. Hasonló módon végighalad az irracionalizmus történetén, anélkül, hogy tisztázná olyan alapvető problémákat, mint az irracionalista filozófia és a vallás közti azonosság és különbség, a viszony materializmus és racionalizmus, idealizmus és irracionalizmus, a vallás istenhite és az irracionalizmus „irracionáléja” között és így tovább. Lukács az irracionalizmus történetét az alapproblémák alapos, tudományos elemzése nélkül fejti ki.

Lukács maga megindokolja elméletileg, hogy miért kerüli ő a világos fogalmakat. Arra a kérdésre, hogy az irracionalizmus fogalmát miért alkalmazza csak a modern irracionalizmusra, és a vallásra valamint az idealista filozófiára általában nem, azt mondja: „Hogy általános alkalmazása tudományos szempontból célszerű volna-e, az persze kétséges. Egyrészt az a hamis látszat támadhatna — s a modern irracionalizmus valóban törekedett erre —, hogy a filozófia történetén egységes irracionálisztikus vonal húzódik végig. Másrészt ... a modern irracionalizmusnak annyira különleges ... létfeltételei vannak, hogy az ilyen egységes műszó ... könnyen eltörölné a specifikus különbségeket, s régi gondolkodási tendenciákat, amelyeknek kevés közöségük van a XX. század gondolkodási tendenciáival, megengedhetetlen módon modernizálna.” (81—82. o.) Vizsgáljuk meg ezeket a megállapításokat kissé közelebből. Először is állapítsuk meg, hogy tulajdonképpen miről is van itt szó. Lukácsnak a vallás és az irracionalizmus közös vonásainak kimutatása után az irracionalizmus e közös vonásait általánosítani kellett volna. Ez az irracionalizmus lényegének megértéséhez közelebb vitt volna bennünket és a probléma vizsgálatának elmélyítését jelentette volna. Lukács azonban elvileg elkerüli ezt az általánosítást, mert attól fél, hogy állítólag egy ilyen általánosítás által egy „egységes irracionalista vonal hamis látszata”, tehát eltérő gondolkodási tendenciák hamis azonosítása állna elő. De miért? Hát egy

fogalom meghatározása után már nem marad semmi lehetőség arra, hogy ugyanazon fogalmon belül a változatokat és nüanszokat megmutassuk? Marxnak a profit fogalmának meghatározása után nem volt módja arra, hogy az ipari profitot, kereskedelmi profitot, kamatot stb. egymástól megkülönböztesse? Éppen ellenkezőleg: miután a fogalom pontos meghatározása megtörtént, tulajdonképpen akkor válik lehetővé, hogy a nemfogalmon belül további, pontosabb distinkciókat tegyünk és ezzel új fajfogalmakat alkossunk.

Igenis van egy egységes irracionalista vonal, ha nem is a filozófia, de mindenesetre az idealizmus történetében. Ez pedig részben a vallásnak, részben az idealista filozófia misztikájának egységes vonala. A vallás nem filozófia, csak világnézet. Ezért Lukácsot nem érdekli. Méltóságán alulinak tartja, hogy ilyen „hétköznapi” világnézetekkel foglalkozzék. Ezzel a módszerrel — ezt el kell ismerni — Lukácsnak tényleg sikerült a vallás és irracionalista filozófia azonosságának „hamis látszatát” elkerülnie. *Elméletileg* teljesen agyonhallgatja, hogy az irracionalizmus a vallásból származik. Ennek a „hamis látszatnak” a helyére lép egy másik hamis látszat, az irracionalizmus és a Marx előtti ateizmus azonosságának most már valóban hamis látszata. A lukácsi koncepcióban a modern irracionalizmus tartalmilag a hamadó polgári ateizmus utódja. E koncepció következtében tehát látszólagos lényegi azonosság jön létre az ateizmus és az irracionalizmus között és egy látszatellentét a vallás és az irracionalista filozófia között.

Lukács következtetésével kapcsolatban még csak arra kell rámutatni, hogy Lukácsnak nincs mindig ilyen erős félelme a kategorizálással szemben. Nem fél pl. attól, hogy a „racionalizmus” egységes fogalmával elkeni a mély ellentmondásokat materializmus és idealizmus, dialektika és metafizika között. A teológia egységes fogalma sem akadályozza meg őt abban, hogy a teológiában „negatív teológiát”, sőt „racionalista” teológiát különböztessen meg. Nincs itt kibúvó: Lukács nem viszi keresztül a szükséges általánosítást.

Mint láttuk, hasonló kérdések merülnek fel a tartalom és forma közti viszony tekintetében. Vannak esetek, amikor Lukács ezt az elvet jól és világosan alkalmazza, így pl. amikor megkülönbözteti Nietzsche és Dilthey irracionalista tartalmát és áltudományos vagy álmaterialista formáját. Ami azonban az irracionalizmus mélyen teista tartalmát és látszateista formáját illeti, ezt az elvet Lukács könyvében nem viszi következetesen keresztül. Természetesen teljesen helyes ha megmutatjuk a tartalom és forma közti különbség mellett azok részleges azonosságait is, de anélkül, hogy a különbségeket elkennénk. De Lukács nem viszi következetesen keresztül egyrészt azt a gondolatot, hogy a polgári ateizmus különbözik az irracionalizmustól, és az utóbbihoz csak formálisan, sőt csak látszólag hasonlít, másrészt nem tárja föl a két irányzat tartalmi antagonizmusát, sőt elmossa ezt a különbséget.

Ez azzal függ össze, hogy Lukács fejtegetéseinek fontos alapfogalmait nem gondolta át és nem értette meg alaposan. Egy sor fogalmat alkalmaz, amelyek részben fedik egymást, részben különböznek. Szükséges lett volna a fogalmak különbségét és azonosságát feltárni és általánosítani azt, ami bennük közös. Ebből fakad aztán, hogy Lukács „vallásos ateizmusról” beszél és azon az egyik esetben tiszta teizmust ért (mint pl. Kierkegaard esetében), más esetben tiszta ateizmust. Az utóbbi esetben olykor felváltva használja a „vallásos ateizmus” és az ateizmus kifejezéseket.

Lukács azonban nemcsak az új fogalmak általánosításától fél. Ha formailag nem is, de ténylegesen feladja a filozófiatörténet marxista felfogásá-

nak legfontosabb fogalmait, pl. feladja az idealizmus fogalmát, mint a különböző idealista tendenciák lényegének általánosítását, absztrakcióját. Ezt a fogalmat ő teljesen kiküszöböli. Alapjában véve likvidálja az idealizmus és materializmus közti antagonisztikus ellentétet is. Hasonló módon jár el Lukács az irracionálizmus, misztika marxista fogalmával.

Lukács tehát úgy mélyíti el a kategóriákat, hogy a filozófiatörténetnek már meglevő, Marx, Engels, Lenin által kidolgozott kategóriáit egyszerűen kiküszöböli vagy aláássa. Néha úgy „mélyít el”, hogy ahelyett, hogy mélyebb lényegyet keresne, a lényegtől a látszathoz tér vissza. Marx és Engels a különböző filozófiai irányzatok tarka keveréke mögött feltárták a legmélyebb lényegyet, a létnek a tudathoz való viszonyát és ezzel a materializmus és az idealizmus közötti meghatározó harcot és a harcok mögött az osztályok politikai harcát. A hegeli objektív idealizmus és a schellingi irracionálizmus közötti harc mögött felfedték a materializmus és idealizmus közötti harcot. És most jön Lukács és a formát tartalommal és a látszatot lényeggé teszi. Lenin a különböző „izmusok” látszata mögött leleplezte a két nagy pártot és mindenütt megmutatta: hogyan támogatja az idealista filozófia — minden vallásellenes külseje ellenére végül is a vallást. És most jön Lukács, a mélyből visszatér a felszínre és kijelenti, hogy az irracionálizmus felbomlasztja a vallást. Ha Schopenhauer azt mondja, hogy van idealizmus isten, teizmus nélkül, akkor ezt Lukács közpénznek veszi és csinál belőle egy állítólagos marxista fogalmat, a „vallásos ateizmust”, amelyben az irracionálizmusnak mind idealista, mind teista jellege elsikkad.

Világosan ki kell mondani: az irracionálizmus lukácsi kritikájának úgynevezett alapfogalmainak semmi közük a leninizmushoz. Leninnél: a vallás és az idealista filozófia elvi azonossága; Lukácsnál: a következetesen keresztülvitt filozófia és a vallás elvi összeegyeztethetetlensége. (96. o.) Lenin szerint az idealista filozófia alátámasztja a vallást, Lukács szerint felbomlasztja és kiüresíti. Lukácsnál az egykori hívőt az irracionálizmus vallásos ateistává neveli. Leninnél az idealista filozófia a gondolkodót visszavezeti a valláshoz. S ha ezzel ellentétes gondolatokat is találunk Lukács könyvében, akkor ez csak Lukács következtetlenségére és homályosságára, részben azonban elméleti kétértelműségére és nem őszinte voltára mutat. Ilyen „ünneplés”, de a gyakorlatban nem alkalmazott nyilatkozatok nagy számban vannak könyvében. De e nyilatkozatok ellenére Lukács a filozófiatörténet marxista felfogásának elvi kategóriáit aláássa. De ha valaki a lenini filozófiai örökség, a filozófia pártosságának lenini fogalma ellen lép fel, akkor ezt nyíltan mondja meg és ne állítsa azt, hogy a lenini örökség nevében beszél. Beszéljen a saját nevében és mondja meg őszintén, hogy nem a marxizmus—leninizmus álláspontján áll. A Lukács-féle filozófia veszélyessége abban áll, hogy mint marxista filozófia lép fel. Ezt a magatartást minden körülmények között le kell leplezni, csak akkor hasznosíthatók Lukács könyvének tényleges eredményei.

Láttuk, hogy a lukácsi kategóriák mennyire távol állnak a valóságtól. De mindez Lukácsot nem zavarja. Nem könnyen hagyja magát a tényektől befolyásolni, hanem makacsul megmarad a saját kategóriái mellett. Nem véletlen, hogy ezek a kategóriák messzemenően egybeesnek a polgári filozófia kategóriáival. A materializmus agyonhallgatása Lukács könyvében pontosan megegyezik — s nem véletlenül — a polgári filozófia azonos tendenciájával. Irracionálizmus-fogalma szintén nem véletlenül teljesen megfelel a polgári filozófia és teológia irracionálizmus fogalmának. A racionalizmus fogalmát

ugyanabban az értelemben használja, mint a liberális polgári filozófusok. Hogy Lukács szívesen alkalmaz olyan kifejezéseket, amelyekből eltűnnek az osztálykülönbségek, szintén megfelel a polgári filozófia hasonló tendenciájának. Lukács szívesen lép fel mint a szektás leegyszerűsítések ellensége, de nála — mint láttuk — ilyen leegyszerűsítések tömegével fordulnak elő. És ez nem véletlen: ezek a polgári kategóriák, a hamis, élettől elszakadt absztrakciók leegyszerűsítéseiből fakadnak.

### A filozófia alapkérdése és a politika alapvető kérdései Lukács Györgynél

Már láttuk, hogy Lukács a vallás és az idealista filozófia viszonyának felfogása és tárgyalása tekintetében nem áll a marxizmus—leninizmus álláspontján. Lukács, anélkül, hogy az idealizmus és materializmus között elvileg különböztetne, a filozófiát általában, tehát az *idealista* filozófiát is mereven szembeállítja a vallással. Míg a vallás a kizsákmányolók érdekeit védelmezi, addig a filozófia általában, tehát az idealista is a másik oldalra, a történelmi haladás oldalára kerül. Ebben már immanensen benne rejlik a két nagy filozófiai párt tagadása, vagyis a filozófiai materializmus és az idealista filozófia s vallás közti kibékíthetetlen ellentét tagadása. Mint ahogy elkeni Lukács a materializmus és az idealizmus közötti ellentétet, úgy keni el az irracionálizmus és a polgári ateizmus közti különbséget. A továbbiak során láttuk, hogy Lukács a filozófia alapkérdése, vagyis az anyag és tudat viszonyának kérdése helyett a dialektika és metafizika közti ellentétet teszi az első helyre és ezzel a filozófia alapkérdését és a filozófia két alapvető pártját általában kérdésessé teszi.

„Az irracionálizmus — Lukács véleménye szerint — tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája.” (81. o.) A 105. oldalon pedig ezt olvassuk: „A dialektika felé tartó mozgás diktálja az egész filozófia ütemét, meghatározza problémafeltevéseit, rákényszeríti a reakcióra az új filozófiai elvek eltorzulását: így jön létre az új dialektikáért való harc talaján, az ellene való harcban, épp Németországban, a modern irracionálizmus filozófiai megalapítása.”

Itt feltétlenül szükséges a fogalmakat tisztázni. Minden filozófia legfőbb kérdése a tudat anyaghoz való viszonyának kérdése. Ezért a filozófia története elsősorban az idealizmus és materializmus harcának története, és csak másodsorban a dialektika és metafizika harcának története.

Ha Lukács György fent idézett szavai úgy értelmezendők, hogy napjainkban a materializmus és az idealizmus közti harc helyett véglegesen a dialektika és a metafizika közti harc nyomult előtérbe, ez semmi körülmények közt nem helyes. A filozófia alapkérdése van és marad az anyag és tudat viszonyának kérdése. Még ha annyira meg is növekedett napjainkban a dialektika és a metafizika közötti harc jelentősége, ez a harc ma is csak másodlagos jelentőségű. De ha ez így van, akkor a modern irracionálizmus nemcsak a dialektika elleni harcnak, hanem mindenekelőtt a materializmus elleni harcnak egy formája. Az irracionálizmus materializmus elleni harcának nincs csekélyebb elvi jelentősége, mint dialektika elleni harcának.

Nem így van ez Lukácsnál. Ő kereken kijelenti, hogy a történelmi dialektika „a filozófia középponti kérdése”. (103. o.) Az irracionálizmusnak keletkezése idején nem a materializmus, hanem az idealista dialektika az

elsőrangú ellenlábasa. Lukács szó szerint ezt mondja: „A modern irracionális első fontos szakasza ennek megfelelően a haladásnak idealista dialektikus-történeti fogalma ellen vívott harcban jön létre.” (6. o.) Egy másik helyen pedig azt találjuk, „hogy az általános filozófiai harc Németországban nem a materialisztikus ateizmus és a vallás között folyt, hanem, hogy a nagyon ingadozó és határozatlan törekvés a vallási elemeknek a *filozófiai világképből* való kiküszöbölésére a panteizmus problémája körül összpontosult.” (171. o. az én kiemelésem. B. E.)

A 247. lapon azt halljuk, hogy mióta a proletariátus vált a burzsoázia fő ellenségévé, ezzel „megváltozik minden reakciós filozófia tárgya és kifejezési formája”. (247. o.) A mai időkre vonatkozóan a szerző újra a „filozófia hamisságáról”, és a „filozófia alapkérdéseinek eltorzulásáról” beszél. (5. o.)

Hogy mit kell e megállapításokon érteni, az a szövegből nem válik világossá. Mégis feltehető, hogy Lukács számára a filozófia tárgya és alapkérdése korántsem tűnik olyan szilárdnak, mint ahogy ezt eddig gondoltuk. Megkérdezhetnénk, hogy mit ért tulajdonképpen Lukács „filozófiai világképen”? Vajon itt a „következetesen keresztülvitt filozófiáról”, idealista vagy materialista filozófiáról van szó. Nem kell-e, hogy elgondolkoztasson bennünket a „filozófiai világkép” terminusa, amelyből a filozófia alapkérdését és pártjait kiküszöbölték? De ilyen „kicsinységek”-be most nem mélyedünk bele. Elegendő itt emlékeztetni a fentebb hozott idézetekre. Egy azonban bizonyos: Ha arról beszélünk, hogy egy meghatározott szakaszban a filozófia központi kérdése nem egyezik meg a filozófia alapkérdésével, hanem attól eltér, és ha az alapkérdéstől való ezen eltérést, vagyis ennek az új kérdésnek az alapkérdéshez való viszonyát nem tisztázzuk, ezzel általában kérdésessé tesszük a filozófia legfőbb problémáját.

Ha a materializmus és az idealizmus között folyó harc helyére az irracionális és racionalizmus vagy a haladás és reakció közti harcot tesszük, akkor tulajdonképpen a filozófia két alapvető pártját számoljuk fel. A citált idézetekből látható, hogy Lukács túlhangsúlyozza a metafizika és dialektika közötti harcot, mégpedig a filozófia alapkérdésének a rovására.

A fent idézett és vitatható formulázások Lukácsnál nem elszigeteltek. Mindig újra elkeni a filozófia alapkérdését, amennyiben az idealizmus és materializmus közti harc helyére a racionalizmus és irracionális közti harcot teszi. Így pl. a következőket állítja: „Az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti... egy filozófiának mint filozófiának lényegét.” (4. o.) Más helyen ezt olvashatjuk: „Az ész továbbfejlesztése vagy szétbomlása azért ma is — világnézetileg — főküzdőtér haladás és reakció között.” (72. o.) A 97. oldalon arról értesül az olvasó, hogy figyelmét az ész igenlésére vagy tagadására mint alapvonalra kell irányítania.

Kritikánkat ilyen vonatkozásban nem szabad félreérteni. Természetesen szükséges az, hogy a filozófiatörténetben a racionalizmus és irracionális közötti harcról is beszéljünk. De ennek a problémának, valamint az ún. „centrális kérdéseknek” a filozófia alapkérdéséhez való viszonyát világosan kell taglálni és kifejezni. Lukács viszont ezt a viszonyt elméletileg nem is érinti. A fogalmak világos tisztázása híján itt Lukács tulajdonképpen likvidálja a filozófia alapkérdését. Lukács teljesen homályos koncepciója a filozófia alapkérdését illetően — azt mutatja, hogy számára nemcsak maga az alapkérdés, hanem a marxista filozófiának általában minden fontos kérdése problematikussá vált. Itt nyíltan fel kell vetni néhány kérdést: Mit tart

Lukács tulajdonképpen a filozófia alapkérdésének: az anyag és a tudat viszonyának kérdését, vagy a dialektika és metafizika, racionalizmus és irracionalizmus közti harcot, vagy valami mást? Mit ért Lukács a filozófia fogalmán: csak a dialektikát mint az emberi gondolkodás legáltalánosabb kategóriáinak tudományát vagy mit még? Létezik-e általában számára a filozófiai materializmus, mint filozófiánk elmélete? Ha igen, milyen viszonyban állnak elmélet és módszer? Létezik-e Lukács számára általában a filozófia alapkérdése és hogyan ítéli meg az alapkérdés sorsát az osztálytársadalom felszámolása után?

Lukács hibás álláspontja a filozófia alapkérdését illetően nem véletlen. Ez csak logikai következménye a politika alapkérdéseiről vallott mélyen hibás nézeteinek. Lukács ezen hibás politikai nézeteit „A haladás és a reakció harca a mai kultúrában” c. előadásában félreérthetetlenül kifejezte. Többek között ezt mondja: „Most már, ha meg akarjuk érteni az utolsó évtized történetét, akkor fenntartva azt az álláspontot, hogy korunknak világtörténelmileg alapvető ellentmondása a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentmondás, el kell ismernünk, hogy Lenin halála után két korszak volt, amelyben a haladásért vívott harc stratégiáját nem közvetlenül ez a kérdés határozta meg. Kevéssel Lenin halála után kialakult az egész világon a fasizmus és antifasizmus frontja.” (Társadalmi Szemle. 1956. június—július. 71. o.) „Vagyis az az ellentmondás — mondja a következő lapon —, hogy nem a kapitalizmus és szocializmus ellentéte határozza meg a mi stratégiánkat és taktikánkat, hanem abban az időben a fasizmus és antifasizmus ellentéte, csakugyan dialektikus ellentmondás volt a valóságos mozgás törvényeinek kifejezése.” (72. o.)

Elsősorban hasonlítsuk össze egymással a két idézetet. Az elsőben még az áll, hogy a haladásért folytatott harc stratégiáját „nem direkt” a kapitalizmus és szocializmus közti ellentét határozta meg. A második idézet azonban kereken kijelenti, hogy stratégiánkat és taktikánkat „nem a kapitalizmus és szocializmus közötti ellentét határozta meg”. Lukács Györgynek, a logikusnak feltétlenül tudnia kell, hogy ez a két tétel semmi esetre sem ugyanazt fejezi ki. A két fogalmazás közötti különbség abban áll, hogy Lukács az első idézetben — hogy kijátssza a marxisták éberségét — kötelező bókiként beiktatja a „direkt” szöcskát, a második idézetben pedig az egész alapvető ellentmondást egyszerűen elhagyja és nem tárgyalja többé alapproblémaként. Látszólag megőrzi, fenntartja az alapvető ellentmondást, ténylegesen elejti és megtagadja azt. Lukács valóságos gondolatmenete oda konkludál, hogy a munkáosztály stratégiáját és taktikáját Lenin halála óta nem korunk alapvető ellentéte, a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentét határozza meg, hogy ez az ellentét inkább érvényét veszítette. Így fest Lukács teóriája a valóságban, ha lehántjuk róla a ravaszkodó formákat. A kapitalizmus és szocializmus közötti ellentét helyett Lukácstól két másik formázást kapunk, amelyek állítólag az aktuális ellentétet helyesebben fejezik ki és jobban konkretizálják. Az egyik a haladás és reakció harca, amely állítólag „közelebbi kapcsolatban van azzal a problémával, amellyel foglalkozunk”. (Társadalmi Szemle 1956. június—július. 69. o.) A másik formulázás a háború és béke közötti harcról, a koezgisztenciáért vívott harcról beszél.

Az első formulázást gyorsan el fogjuk intézni. A lukácsi megállapítás ugyanis, mely szerint ez a formula közelebbi kapcsolatban állna a mai problémáinkkal, egyszerűen hamisítás. Lukács Györgynek tudnia kell, hogy ezzel a reakció és a haladás közti harcról szóló formulával semmi esetre sem

konkretizálja a kapitalizmus és szocializmus közti mély osztályellentétet, hanem éppen ellenkezőleg eltussolja és elkeni. Ahelyett, hogy konkretizálna, absztrahál Lukács az osztályfrontoktól, eltünteti ezeket, meghamisítja és elcsavarja a világban uralkodó tényleges társadalmi és politikai ellentéteket, hogy aztán ezen az alapon a kommunistákat megrágalmazhassa és saját szovjetellenes beállítottságát igazolhassa.

A második formulázás nem kevésbé alkalmas ilyenfajta manipulációkra. De a második mindenesetre az alapvető ellentmondás további konkretizálását jelenthette volna, ha Lukács a kettő viszonyát dialektikusan fogta volna föl. Lukácsnál azonban ez a kérdés tipikus metafizikus formában „vagy-vagy”-ként van megfogalmazva. A harc stratégiáját nem a kapitalizmus és szocializmus közti ellentét, hanem a fasizmus és antifasizmus közti ellentét határozza meg. Az egyik Lukácsnál kizárja a másikat. És ennek az az oka, hogy Lukács György nem úgy jár el mint dialektikus logikus, hanem mint egy középkori skolasztikus. Ha Lukács különbséget tesz a szocializmus ügye és a béke ügye közt, ebben igaza van. Ha a kettőt kizárólagosan állítja egymással szembe, ebben nincs igaza. A béketábor és a háborús uszítók közti ellentét nem azonos a kapitalizmus és szocializmus közti ellentéttel. A békefront szélesebb, mint a szocializmus frontja. A béketáborhoz tartoznak a munkásosztály azon rétegei is, amelyek egyelőre még nem akarnak tudni semmiféle szocializmusról; sőt ide tartozik a burzsoázia egy része is. A békeharcban általában részt vesznek mindazok a rétegek, amelyek a béke fenntartásában érdekelve vannak. A békeharcban nem közvetlenül a szocializmusért folyik a harc.

De a békeharc megszünteti a kapitalizmus és szocializmus közti alapvető ellentmondást? Nem. A háború és a béke közti harc a kapitalizmus és szocializmus közti harc talaján jön létre.

A békeharc felölel olyan ellentmondásokat is, amelyeket a kapitalizmus és szocializmus közti harc nem tartalmaz. Így a burzsoázia különböző rétegei közötti ellentmondást, a kis- és középburzsoázia harcát a nagytőke ellen, a burzsoá értelmiség demokratikus rétegeinek harcát a legreakciósabb politikai tendenciák ellen, és így tovább. De mindezen ellentmondások nem az alapvető ellentmondás talaján jönnek létre? A háborús politika nem a kapitalizmus talaján jön létre? És a békemozgalomnak nem a szocialista tábor és a kapitalista államok munkásosztálya a főereje? Elképzelhető-e a béketábor erős szocialista tábor nélkül? Lesz-e a békeharcból és az antifasiszta harcból tényleges békeharc, ha azt nem a munkásosztály vezeti?

A békemozgalom a munkásosztály és az értelmiség olyan rétegeit is felöleli, amelyek nem látják a szocialista perspektívát. De lehet azt mondani, hogy ezeknek a rétegeknek ugyanaz a véleményük a kommunizmusról, mint a burzsoáziának, s ezek ugyanúgy érdekeltek a kapitalizmus fenntartásában, mint a burzsoázia? Lehet-e tehát azt állítani, hogy ezek a rétegek teljesen ugyanazzal a céllal harcolnak a békéért, mint a burzsoázia háborúellenes része? Az igaz, hogy a békeharcban nem az egész kapitalizmus, az egész burzsoázia elleni harcról van szó, de nem a burzsoázia legveszélyesebb, legsovinisztább, legimperialistább elemei elleni harcról van szó?

Igaz, hogy a békéért folytatott harcnak nincs szocialista jellege, de nem visz közelebb széles demokratikus rétegeket a szocializmus helyes megértéséhez és így végeredményben nem visz közelebb a szocializmushoz és a szocializmusért vívott harchoz?

A békeharc feltétlenül kedvez az egész szocialista tábornak, de a tőkés államokban csak a burzsoázia egy részének : a burzsoázia más rétegei számára a békeharc kedvezőtlen. Végeredményben tehát a békeharc a szocializmus ügyének mindig jobban hasznára válik, mint a kapitalizmusnak. A békét a szocializmus jobban hasznosítani tudja, mint a kapitalizmus.

Igaz, hogy a békeharcban nem közvetlenül a szocializmusért folyik a harc, de ez nem jótékonyan befolyásolja-e a szocializmus ügyét? És másrészt nem elősegíti-e a kapitalizmus belső ellentmondásainak szabadabb és természetesebb kibontakozását?

A kapitalizmus és a szocializmus közti harc az alapvető ellentmondás, a béketábor és a háborús uszítók közti harc a főellentmondás. A főellentmondás az az ellentmondás, amely fő feltételt, közvetlen láncszemet képez az alapvető ellentmondás megoldásához.

A kétféle ellentmondás között olyan viszony áll fenn, hogy az egyik a másikon alapul. A kettő viszonya az alap és a lényeges jelenség viszonya. Az alapja minden ellentmondásnak a kapitalizmus és szocializmus közti ellentmondás. Ezen az alapvető ellentmondáson alapul a béketábor és a háborús uszítók közti ellentmondás. Tehát Lukács koncepciója, amely a két ellentmondást egymást kizáróan szembeállítja, skolasztikus, metafizikus koncepció.

Ezt a metafizikus koncepciót képviseli Lukács a Japánban megjelent életrajzkiegészítésében, amikor a következőt mondja: „A háború győzelmes befejezése alapjában megváltoztatta a helyzetet. . . . Úgy tűnt nekem, hogy új korszak kezdődött, amelyben — miként a háború alatt — lehetségessé vált minden demokratikus, szocialista és burzsoá erő szövetsége a reakció ellen . . .” (France Observateur. 1958. szept. 23.)

De ha a béketáborban minden burzsoá erő benne van, akkor honnan van a reakció? Ebben a felfogásban teljesen megszűnik a reakció és a háborús politika osztályjellege, de teljesen eltűnik benne a béketábor osztályarculata is.

Milyen bizonyítékokkal igyekszik igazolni Lukács a maga teóriáját, mely szerint bizonyos periódusokban nem létezik az alapvető ellentmondás? „Ennélfogva a törvény ilyen érvényesülése — mondja Lukács — sohasem valósul meg egyenes úton, sohasem történhet dialektikus ellentmondások leküzdése nélkül, sőt előfordulhat bizonyos esetekben, hogy nem a főirány érvényesül, hanem ideiglenesen a gátló körülmények kerülnek túlsúlyba.

Először is szögezzük le, hogy itt két különböző esetről van szó. Ha a törvény kerülő úton érvényesül, akkor az mégis egy lépés előre és egyidejűleg a főellentmondás részleges megoldását is jelenti. A második esetben a törvény hatása átmenetileg gátlást szenved, sőt visszafelé tett lépést jelent. Ez az alapvető ellentmondás jellegén egyáltalán semmit sem változtat. A fasizmus átmeneti győzelme után továbbra is megmarad, sőt kiéleződik a munkások és tőkések közötti alapvető ellentmondás. Itt tehát nem szabad összekevernünk két különböző dolgot : a fasizmus átmeneti győzelmét és a fasizmus elleni harcot. A fasizmus átmeneti győzelme, akárcsak általában az imperializmus átmeneti fennmaradása az ellentmondás reakciós oldala, illetőleg annak egyik megjelenési formája. Lukács György azt állítja, hogy ez az oldal a fővonal érvényesülését feltartóztatja. Ez nem igaz. A reakciós erők felszámolásáért folyó harc nem jelenti azt, hogy a haladásnak csak egy mellékvonala jut érvényre, hiszen a mellékvonallal együtt végül is a fővonal is érvényre jut, sőt ez utóbbi ennél állandóan meghatározó szerepet játszik.



Иде tartozik Lukácsnak az a megállapítása is, mely szerint a mi alapvető stratégiai problémánk jelenleg nem a szocializmusért vívott harc, hanem a békéért vívott harc. Itt sem érti meg Lukács, hogy a békeharc végeredményben a szocializmusért folyó harcot is, tehát az alapvető stratégiai problémát is kedvezően befolyásolja. Tekintettel arra, hogy az emberiségnek egy harmada a szocializmust, sőt részben a kommunizmust építi, érthetővé válik, hogy az általános békeharc a munkásosztályt a kapitalizmusban is erősíti és fejleszti. Természetesen mi nem avatkozunk bele a kapitalista államok belügyeibe. De nem nehéz belátni, hogy a békeharc a háború imperialista erőit gyengíti és a munkásosztály, valamint a szocializmus ügyét segíti.

Mindent egybevetve: a mai társadalom alapvető ellentmondásának lukácsi koncepciója éppúgy nem marxista, mint a filozófia alapkérdésében vallott nézete. Filozófiai hibái megfelelnek alapvető politikai hibáinak. Amint a filozófiában elkeni és eltussolja az alapkérdést, s ezzel a filozófia két alapvető pártját, a materializmus és az idealizmus közti ellentétet, úgy keni el a politikában az alapvető társadalmi ellentétet, az osztályellentétet és a proletariátus és burzsoázia osztályharcát. Lukács koncepciója objektivistá, akarva-akaratlanul a munkásosztály ellenségeit szolgálja.

## К КРИТИКЕ ИРРАЦИОНАЛИЗМА. ПОЛЕМИКА С ДЬЕРДЕМ ЛУКАЧ.

*Элемер Балог*

Теоретические представления Лукача не отвечают действительности. Влияние религии на массы не прекратилось. В отличие от теории иррационалистического опустошения религии, религия всё больше наполняется иррационалистическим философским содержанием. Иррационализм развивается не в сторону религиозного атеизма, а принимает всё более религиозные формы. Количество попов-философов бурно возрастает.

Дьёрдь Лукач в своей книге избегает марксистских определений понятия. Это ведёт к ликвидации марксистских обобщений и к восстановлению буржуазных категорий.

Основной вопрос философии — отношения бытия к сознанию. У Лукача основным вопросом философии является противоречие и борьба диалектики и метафизики. Иррационализм в первую очередь — противник диалектики. По концепции Лукача, «философское представление мира» противопоставляется религии. В понимании Лукача философский материализм больше не существует.

Лукач не видит ясно основные вопросы политики. Он подчёркивает, что со времени смерти Ленина — в двух периодах — не основное противоречие между капитализмом и социализмом определило стратегию борьбы. Лукач видит только различие между классовой борьбой, с одной стороны, и борьбой против фашизма или военной агрессии, с другой, и не обнаруживает их тождество. Он не видит диалектическую связь обоих.

Понимание противоречий нынешнего общества Лукачом в такой же степени не марксистское, как и его понимание основных вопросов философии. Его концепция прикрывает противоречие между идеализмом и материализмом, классовую борьбу между пролетариатом и буржуазией. Его осмысление вопроса объективистично.

## ZUR KRITIK DES IRRATIONALISMUS. EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT GEORG LUKÁCS

*Elemér Balogh*

Die theoretischen Behauptungen von Lukács entsprechen nicht den Tatsachen. Im Gegensatz zur Theorie der irrationalistischen Absonderung der Religion wird die Religion immer mehr vom irrationalistischen philosophischen Inhalt erfüllt. Der Irrationalismus entwickelt sich nicht in die Richtung des religiösen Atheismus, sondern nimmt immer mehr religiöse Formen an. Die Anzahl der Pfaffenphilosophen wächst in stürmischem Tempo.

In seinem Buch vermeidet Georg Lukács die marxistische Definition der Begriffe, was zur Liquidierung der marxistischen Verallgemeinerungen und zur Wiederherstellung der bürgerlichen Kategorien führt.

Die Grundfrage der Philosophie ist das Verhältnis des Seins zum Bewußtsein. Bei Lukács ist die Grundfrage der Philosophie der Gegensatz und Kampf zwischen Dialektik und Metaphysik. Der Widerpart des Irrationalismus ist in erster Linie die Dialektik. Laut der Lukácsschen Konzeption steht das philosophische Weltbild der Religion gegenüber. In seiner Auffassung besteht nicht mehr der philosophische Materialismus.

Lukács sieht die Grundfragen der Politik nicht klar. Er hebt hervor, daß — in zwei Phasen — seit Lenins Tod die Strategie des Kampfes nicht vom grundlegenden Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus bestimmt war. Lukács sieht zwischen dem Klassenkampf einerseits und dem Kampf gegen den Faschismus bzw. die Kriegsaggression andererseits nur den Unterschied, aber nicht die Identität. Er erkennt nicht den dialektischen Zusammenhang zwischen ihnen.

Lukács's Auffassung über den Widerspruch der heutigen Gesellschaft ist ebenso wenig marxistisch wie seine Auffassung über die Grundfragen der Philosophie. Seine Konzeption vertuscht den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus sowie den Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie. Sie ist objektivistisch.

## TO THE CRITICISM OF IRRATIONALISM. POLEMIC WITH GYÖRGY LUKÁCS

*Elemér Balogh*

The theoretical hypotheses of Lukács do not comply with reality. The influence of religion upon the masses still continues. Contrary to the theory of ridding religion of irrationalism, religion is absorbing more and more irrationalistic philosophical content. Irrationalism does not develop toward religious atheism but assumes forms growing more and more religious. The number of priest philosophers is rapidly increasing.

In his book Gy. Lukács avoids the Marxist definition of the concepts. This leads to the liquidation of Marxist generalizations and the restoration of bourgeois categories.

The basic problem in philosophy is the relation of existence to consciousness. As alleged by Lukács the fundamental problem of philosophy is the contradiction and struggle between dialectics and metaphysics. Irrationalism is the antagonist of dialectics in the first place. In Lukács's conception it is the „philosophical conception of the universe” that is opposed to religion. Philosophical materialism no longer exists in his conception.

Lukács has no clear notion of the fundamental problems of politics. He emphasizes that since Lenin's death the strategy of the struggle — in two stages — has not been determined by the basic contradiction between capitalism and socialism. Between the class struggle, on the one hand, and the fight against fascism, i. e. armed aggression, on the other, Lukács sees only the differences and fails to notice the identical features. He, in fact, fails to recognize the dialectical connection between the two.

As to the contradictions in contemporary society, Lukács's conception is just as devoid of Marxism as his views on the fundamental problems of philosophy. His conception marks the contradiction between idealism and materialism, and the class struggle between the proletariat and the bourgeoisie. Lukács's attitude is that of an objectivist.

## A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban\*

FUKÁSZ GYÖRGY

### II.

#### A szellemi és fizikai munka ellentmondása

A társadalmi ellentmondások megoldása során égető kérdés a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség megszüntetése. A szocialista tábor országaiban egyre sürgetőbben merül fel a megoldásnak a szükségessége. A kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítése, megteremtése kapcsán a Szovjetunió Kommunista Pártja XXI. kongresszusa behatóan tárgyalta e kérdést is. Az elméleti tisztázás mellett számos gyakorlati intézkedést tesz az SZKP ezen ellentmondás felszámolására, megoldására. Ezek közül a leglényegesebb az iskolai rendszer átszervezése, amely a szellemi és fizikai munka összekapcsolását hivatott megvalósítani.

A szellemi és fizikai munka ellentmondásának felszámolása, a szellemi és fizikai munka összekapcsolása terén számos intézkedést foganatosított Kína Kommunista Pártja, ezen intézkedések között igen fontos a népi kommunák megszervezése terén tett jelentős lépés a szellemi és fizikai munka irányításának egy kézben való összefogására, valamint a Kínai Kommunista Párt Központi Vezetőségének és az Allamtanácsnak az oktatási munkára vonatkozó 1958. szeptember 19-én megjelent direktívája az oktatási rendszer átszervezéséről. Ez a határozat az oktatási folyamatot — az alsó foktól a főiskoláig, egyetemekig bezárólag — szorosan összekapcsolja a termelőmunkával, a fizikai munkával; az oktatás átszervezése az elmélet és gyakorlat szoros összekapcsolását valósítja meg.

\*

A szellemi és fizikai munka ellentmondása *osztályantagonizmust* fejez ki. Ez az ellentmondás is — akárcsak a város és falu közötti ellentmondás — a magántulajdon kialakulásával, a társadalom osztályokra bomlásával keletkezett. Ezen ellentmondás a társadalmi munkamegosztás sajátos formájának eredményeként alakult ki. Marx és Engels írják a „Német ideológiában”, hogy „a munkamegosztás csak abban a pillanatban válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása”.<sup>1</sup> — és ehhez hozzáfűzi Marx, hogy „az ideológusok első formája — papok — egybeesik ezzel”.<sup>2</sup> Ezt állítja szembe az úgynevezett „természetes” munkamegosztással, az ősközösségi viszonyokkal.

\* A tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle III. évfolyam 1—2. számában jelent meg.

<sup>1</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 14. o.

<sup>2</sup> Uo.

Marx és Engels a „Német ideológiá”-ban kimutatják a kapcsolatot a város és falu közötti ellentmondás, valamint a szellemi és fizikai munka ellentmondása között, valamint ezen ellentmondások és a társadalmi munkamegosztás között, azt írván, hogy „az anyagi és szellemi munka legnagyobb megosztása a város és falu különválása”.<sup>3</sup>

A társadalom osztályokra tagozódása előtti korszakban — tehát a természetes munkamegosztás korában — a munka nem hasadt kétfelé, a szellemi és fizikai munka teljes egységet alkottak egymással. Ahogyan Marx írja: „a munkaerő használata maga a munka”.<sup>4</sup> A munka egyaránt átfogja a fizikai és szellemi tevékenységet is. „A munka mindenekelőtt folyamat az ember és a természet között, oly folyamat, amelyben az ember anyagcseréjét maga és a természet között saját tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi . . . Mőzsgásba hozza a testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját, lábát, *fejét* és kezét”.<sup>5</sup> A munka tehát egységes jellegű, természeti alapjait tekintve. Erre utal Marx egyik korai munkájában „A filozófia nyomora” című könyvében, ahol a következő gondolatot olvashatjuk: „Egy teherhordó természetes képességeit tekintve sokkal kevésbé különbözik egy filozófustól, mint a komondor az agártól”.<sup>6</sup> A munka természeti alapjait tekintve nem hasadt két ellentétes tendenciára, csak a társadalmi munkamegosztás vezetett a szellemi és fizikai munka elszakadására és ezzel az osztályok keletkezésére is. „A munkamegosztás az, amely szakadékokat ástott kettőjük közé”<sup>7</sup> — írja az előbbi gondolatot tovább vezetve Marx, és azzal folytatja, hogy „a munkamegosztás teremtette meg a kasztokat”.<sup>8</sup> Marx Ádám Fergusont idézi (Essay sur l’histoire de la société civile, Párizs 1783. II. 108—110. o.) „A filozófia nyomora” c. művében: „Azt mondhatnók, hogy a gyári munka tökéletessége abban rejlik, hogy feleslegessé lehet tenni a fejet, és a fej közreműködése nélkül dolgozó üzem olyan gépezetnek tekinthető, melynek egyes részei emberek . . . A tábornok nagyon tapasztalt lehet a hadtudományban, a katonai érdeme ellenben csak néhány kéz- és lábmozdulat végrehajtására korlátozódik . . . Olyan korszakban, amelyben mindent különválasztottak, még a gondolkodás művészete is külön foglalkozás lehet”.<sup>9</sup>

A szellemi és fizikai munka elszakadása, ellentétének kialakulása, „a gondolkodás külön művészetté válása” alapja abban rejlik, hogy e korban a munka *termelékenysége* igen alacsony fokon áll. A társadalmilag szükséges munka oly nagymértékű és annyira igénybe veszi a fizikai munkát végzőket, hogy egyáltalán nem jut idejük a létfenntartáshoz szükséges javak megtermelése mellett a szellemi munkával való foglalkozásra. Engels írja: „Mindaddig, amíg emberi munka oly kevésbé volt termelékeny, hogy a szükséges létfenntartási eszközökön felül csak kevés felesleget szolgáltatott, a termelőerők fokozása, a közlekedés kiterjesztése, az állam és jog fejlesztése, a művészet és tudomány megalapozása csakis fokozott munkamegosztás alapján volt lehetséges.”<sup>10</sup> A szellemi és fizikai munka közötti munkamegosztás gyökereit

<sup>3</sup> I. m. 37. o.

<sup>4</sup> Marx: A tőke. I. köt. 191. o.

<sup>5</sup> Uo. Kiemelés tőlem. F. Gy.

<sup>6</sup> Marx: A filozófia nyomora. 129. o.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> I. m. 131. o.

<sup>9</sup> Marx: A filozófia nyomora. 130—131. o.

<sup>10</sup> Engels: Anti-Dühring. 172. o.

kutatva Engels azzal folytatja, hogy ennek „alapja az egyszerű kézi munkát végző tömegek és a munka vezetését, a kereskedelmet, az állami ügyeket intéző és utóbb művészettel és tudománnyal való foglalkozást űző kisszámú kiváltságosak közötti nagy munkamegosztás kellett, hogy legyen”.<sup>11</sup> A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás gyökere tehát mindenekelőtt a termelőerők fejletlen állapotából fakad.

A szellemi és fizikai munka közötti szakadás végighúzódik az osztálytársadalmak történetén, és különösen élesen jelentkezik a *kapitalizmusban* az irányító és irányítottak, a szellemi és fizikai munkát végzők szembenállásában, amely antagonisztikus jellegű a társadalom munkamegosztása, szervezete keretei között. Ez az ellentmondás, az ellentmondásban rejlő antagonizmus adja meg a magyarázatát az ipari tőkés vezetőszeropének, irányító szerepének. „A gondolkodás külön művészetté vált” — ez valósul meg a tőkés termelési módban, a burzsoázia irányító szellemi tevékenységében, az elnyomott tömegek, a proletáriátus fizikai munkájának a kizsákmányolásában is. Ennek az ellentmondásnak a forrása a kizsákmányolás, az irányító és irányított szembenállása a kizsákmányolásból fakad és nem fordítva. Marx a Tőke első kötetében jellemzi az ipari parancsnok tőkés és a dolgozó tömegek viszonyát e vonatkozásban. „Minden közvetlenül társadalmi vagy nagyobb méretű közös munkánál többé-kevésbé *irányításra* van szükség... A vezetésnek, felügyeletnek és közvetítésnek e funkciója a *tőke szerepévé* lesz... A tőke sajátos funkciójaként a vezetés szerepe sajátos jelleget ölt”.<sup>12</sup> Marx e gondolat után ír az ipari tisztekről stb., akik ellátják a vezetés, felügyelet, szervezés eme funkcióit, majd azzal folytatja, hogy „a tőkés nem azért tőkés, mert irányítja az ipart, hanem azért ipari parancsnok, mert tőkés. Az iparban a parancsnoklás a tőke velejárója lesz”.<sup>13</sup> Az *irányítás* funkciójának a különválása, az antagonisztikus szembenállás a szellemi munkát végző irányítók és a fizikai munkát végző irányítottak között a legtisztább, legleplezetlenebb formában a kapitalizmus viszonyai között jelentkezik.

A szellemi és fizikai munka ellentétének kialakulása igen súlyos társadalmi kihatásokhoz vezet. A társadalmi munkamegosztás, a szellemi munka elszakadása a fizikai munkától a dolgozó tömegek, a fizikai munkát végző rétegek *szellemi elkorcsosulásához* vezet. Marx a Tőke első kötetében ír arról, hogy a munkamegosztás az emberek elkorcsosulását eredményezi, és ezzel a folyamattal már a tőkés társadalom viszonyai közepette is megpróbáltak szembeszállni. „A. Smith, hogy a népességnek a munkamegosztás miatt bekövetkező teljes elkorcsosulását megakadályozza, állami népoktatást javasol ellenméregként, igaz, hogy csak nagyon óvatos adagolásban”.<sup>14</sup> Marx a következőkben arról a „szellemi sivárság” beszél, amelynek okait kutatva megállapítja, hogy ez „annak a következménye, hogy éretlen embereket értéktöbblet-termelésre szolgáló pusztá gépekké változtattak és amely nagyon is megkülönböztetendő... a természetes tudatlanságtól”.<sup>15</sup> A társadalmi munka megosztásnak ez a fajtája az embereket, akik fizikai munkával foglalkoznak, óhatatlanul egyoldalúságra kárhoztatja és életüket sivárrá teszi.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Marx: A tőke I. köt. 357. o.

<sup>13</sup> I. m. 359. o.

<sup>14</sup> I. m. 392. o.

<sup>15</sup> I. m. 431. o.

A szellemi és fizikai munkamegosztása, ellentmondása alapozta meg az *idealizmus kialakulását*. Az a tény, hogy az ember tudata óriási szerepet játszik a társadalmi mozgásban, az ember fejében kerül áttételre minden anyagi viszony, elvezeti az embert a fej, a fej terméke, a szellemi túlértékeléséhez. A munka differenciálódása vezetett el oda, hogy „A kereskedelem és ipar mellé végül a művészet és tudomány lépett... kifejlődött a jog és politika, és velük az emberi létnek az emberi fejben való fantasztikus tükröződése: a vallás. Mindezek a képződmények, amelyek elsősorban a fej termékeinek látszóttak, és olybá tűntek, mintha ők uralkodnának az emberi társadalmakon, háttérbe szorították a dolgozó kéz szerényebb termékeit... A gyorsan haladó civilizáció minden érdemét a fejnek, az agy fejlődésének és tevékenységének tulajdonították; az emberek hozzászoktak ahhoz, hogy tetteiket gondolkodásukból, nem pedig szükségleteikből magyarázzák... — és így jött létre idővel az az idealista világszemlélet, amely főként az antik világ letűnése óta uralkodott a fejekben”.<sup>16</sup>

\*

A marxizmus-leninizmus megalapozza a szellemi és fizikai munka ellentmondása *felszámolásának* útjait, feltárva ezen ellentmondás gyökerét, forrását, keletkezését, valamint az ellentmondás megoldásához szükséges eszközöket.

A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás felszámolásának, mint minden társadalmi antagonizmus megszüntetésének alapvető forrása, feltétele a szocialista forradalom, a kizsákmányolás felszámolása. Ebből az új, kialakuló társadalmi helyzetből, az épülő szocialista társadalom viszonyaiból fakad az a lehetőség, amely elvezet a volt uralkodó osztályok műveltségi monopóliumának a felszámolásához.

Már a kapitalizmus idején felmerült — a termelőerők fejlődése sürgető szükségessége nyomán — a munkások művelődésének igénye, szükséglete, az a szükséglet, hogy értsenek a munkások a gépekhez. Az előzőekben idéztük Adam Smith véleményét ezzel kapcsolatban. Marx a korabeli angol társadalom viszonyait elemezve feltárja, hogy egyes tőkés körök felismerték a munkások taníttatásának szükségességét ahhoz, hogy megfelelő módon tudjanak bántani a gépekkel, illetőleg, hogy megfelelően tudjanak értéktöbbletet termelni a tőkések számára. Marx az angol nevelési törvényt értékelve jegyzi meg, hogy „Egészben véve bármily szegényesnek tűnnek is a gyári törvény *nevelési rendelkezései*, az *elemi oktatást* mégis a munka *elkerülhetetlen feltételének* nyilvánították”.<sup>17</sup> A nevelési törvények jelentőségét értékelve a következőkben megállapítja Marx, hogy „Sikerüket először az bizonyította be, hogy az oktatást és a tornát fizikai munkával, tehát a fizikai munkát is oktatással és tornával lehet összekapcsolni.”<sup>18</sup> Marx rámutatott arra, hogy már a kapitalizmusban a termelőerők adott fejlettségi foka mellett is „élet-halál kérdés”, hogy a „... rész-egyént, egy társadalmi részlet-funkció... hordozóját a totálisan fejlett egyénnel pótolják... Ennek az átalakulási folyamatnak a nagyipar alapján

<sup>16</sup> Engels: A munka szerepe a majom emberré válásában. A természet dialektikája. 187. o.

<sup>17</sup> Marx: A tőke I. köt. 522. o.

<sup>18</sup> I. m. 522—523. o.

természetes módon kifejlődött egyik mozzanata a politechnikai és mezőgazdasági szakiskolák létrejötte...<sup>19</sup>

Minőségileg különbözik ettől a helyzettől a kialakuló szocialista-kommunista társadalom. A kommunista társadalom bekövetkeztekor a munka már felszabadul, már nem osztályjellegű tevékenység. Ahogyan Marx megállapította: a magántulajdon megszüntetésével, a kizsákmányolás felszámolásával szabadul csak fel a munka és „amint a munka felszabadul, minden ember munkás lesz, és a produktív munka nem lesz többé osztálytulajdonság”.<sup>20</sup> A kommunista társadalom kialakulásához a termelőerők nagy fejlődése, a termelőerők felemelkedése, a munka termelékenységéé nagyarányú növekedése vezet el. A termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés eredményeképpen szűnik meg az a kényszerhelyzet, hogy a fizikai munkával foglalkozó nagy tömegek el legyenek zárva a szellemi munkával való foglalkozástól. A termelőerők fejlődése, a termelékenység nagymérvű emelkedése teszi lehetővé, hogy a dolgozó tömegek is megfelelő szabadidővel rendelkezzenek a műveltség elsajátításához. Engels írja, hogy „... ezzel az ipari forradalommal olyan fokra emelkedett az emberi munka termelőereje, hogy lehetségessé vált — először mióta emberek élnek — mindenkire kiterjedő értelmes munkamegosztás mellett nemcsak eleget termelni a társadalom minden tagjának bőséges fogyasztása és jelentékeny tartalékalap céljaira, hanem minden egyénnek elegendő *szabad időt* is biztosított, hogy mindaz, ami a történelmileg öröklött műveltségből — tudományból, művészetből, érintkezési formákból stb. — valóban méltó a fennmaradásra, ne csak fennmaradjon, hanem az uralkodó osztály monopóliuma helyett az egész társadalom közkincsévé váljék és továbbfejleszthető legyen”.<sup>21</sup> Ezáltal a szellemi munka monopóliuma felszámolásának az eredményeképp lehetővé válik a társadalmi osztályok maradványainak, utolsó nyúlványainak felszámolása is, és ezáltal meg lehet cáfolni azt az „elméletet”, amellyel az osztályok létezésének szükségességét igazolgatni szokták, hogy a szellemi munka funkciójának ellátására szükségképpen kell létezni egy szűk rétegnek, amelyet mentesítenek a társadalmi termelés tevékenységétől. „Kell olyan osztálynak lennie, amely nem kénytelen vesződni a mindennapos létfenntartáshoz szükséges termeléssel, hogy ideje maradjon a társadalom szellemi munkájának az ellátására.” Éppen ezért ellenkezőleg a társadalmi fejlődés ezen szakaszán kiderül, hogy „egy uralkodó osztály fennállása napról-napra mindinkább akadályává válik az ipari termelőerők és egyúttal a tudomány, a művészet, és főként a művelt érintkezési formák fejlődésének”.<sup>22</sup> A kellő szabadidő biztosítása, amely a szellemi és fizikai munka ellentmondása eltüntetéséhez vezet, egyúttal az osztályok léte szükségességét is megcáfolja.

A kommunista társadalom a termelékenység, a munkamegosztás magasabb fokát eredményezi, és ez a magasabb fok teszi lehetővé a szellemi és fizikai munka ellentmondásának az eltűnését. A munkamegosztás magasabb foka fejeződik ki abban, hogy az egyén nincs szolgai módon alárendelve ennek a munkamegosztásnak. Az egyén új lehetőségei bontakoznak ki az ellentmondás eltűnése feltételeiből. „A kommunista társadalom felsőbb fokán,

<sup>19</sup> I. m. 528. o.

<sup>20</sup> Marx: Polgárháború Franciaországban. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. 505. o.

<sup>21</sup> Engels: A lakáskérdéshez. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. 548. o.

<sup>22</sup> Uo.

miután az egyének már nincsenek szolgaián alárendelve a munkamegosztásnak és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is megszűnik, miután a munka nemcsak a megélhetés eszköze, de maga lett a legfőbb életszükségletté, miután az egyének minden irányú fejlettségével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog . . . ”<sup>23</sup> Engels az Anti-Dühringben részletesen elemzi a társadalmi munkamegosztás eme magasabb szakaszát, amely elvezet a szellemi és fizikai munka megosztásának, ellentmondásának felszámolásához. Rámutat arra, hogy utópia lenne ezen feltétel bekövetkezése nélkül a szellemi és fizikai munka szakadéka megszüntetéséről ábrándozni. „Mindaddig, amíg igazán dolgozó népességet szükséges munkája oly nagy mértékben veszi igénybe, hogy semmi ideje nem marad a társadalom közös ügyeinek — munka vezetés, állami ügyek, jogi ügyek, művészet, tudomány stb. — ellátására, mindaddig állandóan kellett lenni egy külön osztálynak, amely az igazi munka alól felszabadítva ezeket az ügyeket ellátta . . . Csak a termelőerőknek a nagyipar által elért óriási fokozása teszi lehetővé a munkának a társadalom kivétel nélkül minden tagjára való elosztását és ezáltal mindenki munkaidejének oly korlátozását, hogy mindenkinek elég szabad ideje marad arra, hogy a társadalom általános — mind elméleti, mind gyakorlati — ügyeiben résztvehessen”.<sup>24</sup> A kommunizmusban „... a termelést olyan elosztási mód fogja leginkább előmozdítani, amely a társadalom minden tagja számára lehetővé teszi, hogy képességeit a lehető leg-sokoldalúbban képezze ki, tartsa meg és gyakorolja . . . Szép szocializmus lenne az, amely örökössé tenné a targoncásokat”.<sup>25</sup> A szellemi és fizikai munka megosztásának, antagonisztikus ellentmondásának, valamint különbségének felszámolása elvezet ahhoz a lehetőséghez, hogy az ember képességeit mind sokoldalúbban fejleszthesse készségeinek, tehetségének megfelelően. Ez a lehetőség csak a kommunista társadalomban adódik, amely megteremti az emberi szabadság birodalmát, ugrást jelent a szükségszerűségből a szabadság birodalmába. A műveltségi monopóliumnak a felszámolása a műveltséget mindenkinek közkincsévé teszi. „Az osztályok megszüntetésének tehát a termelés fejlődésének olyan magas foka az előfeltétele, amelyen a termelőeszközöknek és termékeknek s ezzel a politikai uralomnak, a műveltség és szellemi vezetés monopóliumának kisajátítása egyetlen társadalmi osztály által nemcsak feleslegessé, hanem a gazdasági, politikai és szellemi fejlődés akadályává is lett.”<sup>26</sup> Ezután Engels arról ír, hogy a burzsoázia szellemi csődje hogyan bontakozik ki a kapitalizmus adott fejlettségi foka mellett. A burzsoázia szellemi csődje napjainkban egyre világosabban és egyértelműbben látszik meg. A tudomány és művészet fejlődése a szocialista tábor országaiban rohamos léptekkel halad előre, s ennek nem utolsó sorban az az alapja, hogy megszűnt a műveltségi monopólium, a volt uralkodó osztályok monopóliuma, és kibontakozott a néptömegek alkotó kezdeményezőkészsége a szellemi, kulturális, tudományos, művészi életben. Ez a fejlődés ismert politikai, tudományos eredményekhez vezetett el, amely eredmények ámulattal töltik el nemcsak a szocialista tábor országaiban élő embereket, hanem

<sup>23</sup> Marx: A gothai program kritikája. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 17—18. o.

<sup>24</sup> Engels: Anti-Dühring. 172. o.

<sup>25</sup> Engels: Anti-Dühring. 172. o.

<sup>26</sup> Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 147. o.



a kapitalista országokban élőket is, akik csak az ámulat hangján tudnak beszélni pl. a szovjet rakétatechnika óriási eredményeiről.

A műveltségi monopólium felszámolása útján a proletariátus harcol a *saját értelmiségének* megteremtéséért. Minden uralkodó osztály kötelessége, hogy létrehozza saját értelmiségét. A proletariátus a szocialista forradalomban törekszik felemelni a munkás- és paraszttömegeket a szellemi munka, az értelmiség szintjére. A szocialista forradalomnak egyik lényeges alkateleme a szocialista építés során lezajló hatalmas arányú kulturális forradalom. A kultúrforradalom eredményeképp létrejönnek az új szocialista értelmiség nagy tömegei.

Az iskoláztatás kiterjesztése a műveltségi monopólium felszámolása útján, *a fizikai munka színvonalának felemelése a szellemi munka szintjére*: ez az eddig kidolgozott útja a szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának. A Szovjetunióban a szocialista építés 42 éve alatt nagyjelentőségű fejlődés következett be, amelynek eredményeképp a dolgozó tömegek műveltségi színvonala hatalmasat emelkedett. Nagyjelentőségű tényező ebben a fejlődésben a munkások között kibontakozott számos mozgalom, amely mozgalmak a munkástömegek tapasztalataira épülnek, és amelyek magukban foglalják a tömegek elméleti ismereteinek jelentős fejlődését is. Ilyen mozgalom pl. a Sztahanov-mozgalom, amelyet Sztálin úgy értékel, hogy az a szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának igen lényeges állomása. A sztahanovisták az értelmiségi munka szintjén oldják meg a fizikai munka során felmerülő problémákat. A Sztahanov-mozgalom a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának jelentős eszköze. Az új technika elsajátítása, az érvényes technikai normák halomra döntéséhez vezetett, a munka magasabb termelékenységét eredményezte. A Sztahanov-mozgalmat Sztálin úgy értékeli, mint a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítését.<sup>27</sup> Sztálin joggal szállt szembe azzal az elképzeléssel, hogy a „szellemi és fizikai munka közötti ellentét kiküszöbölését el lehet érni azon az úton, hogy a szellemi és fizikai munkásokat kulturális és technikai tekintetben bizonyos módon egyenlősitjük azon az alapon, hogy a mérnökök, technikusok és szellemi munkások kulturális és technikai színvonalát az átlagos szakképzett munkások színvonalára süllyesztjük le”.<sup>28</sup> Ezzel a tendenciával szemben a Sztahanov-mozgalom jelentőségét Sztálin abban a vonatkozásban értékelte igen nagyra, hogy felemeli a munkásosztály kulturális és technikai színvonalát a mérnökök és technikusok színvonalára. „A szellemi és fizikai munka közötti ellentét alapjait csakis a munkásosztály kulturális és technikai színvonalának ilyenén emelése szüntetheti meg, csakis ez biztosíthatja a munkának azt a magas termelékenységét és a fogyasztási cikkeknek azt a bőségét, ami szükséges ahhoz, hogy az átmenetet a szocializmusból a kommunizmusba megkezdhessük.”<sup>29</sup> Ez a módszer megnyitja az utat a munka termelékenysége emeléséhez, ami szükséges a szellemi és fizikai munka ellentétének megszüntetéséhez. Az újítómozgalom Magyarországon is elterjedt, s a sztahanovista-újító mozgalmak a fizikai munkának a szellemi munka szintjére való emeléséhez jelentős eszközöket szolgáltatnak. Ezek a módszerek,

<sup>27</sup> Vö. Sztálin: Beszéd a sztahanovisták első összszövetségi tanácskozásán. Lenin—Sztálin: A munkáról.

<sup>28</sup> I. m. 370. o.

<sup>29</sup> I. m. 370—371. o.

valamint az a törekvés, hogy millió, tízmillió számra vegyenek részt a Szovjetunióban, a népi demokratikus országokban az egyszerű dolgozó emberek az iskolai és iskolán kívüli oktatásban, művelődésben, megteremti a feltételeket az ellentét felszámolásához, a fizikai munkának a szellemi munka szintjére való emeléséhez. Az esti iskolák és a munka melletti képzésnek igen széles hálózata jött létre ezen országokban. Jelentős mértékben emelkedett a munkás- és parasztdiákok arányszáma a közép- és felsőoktatási rendszerben, a szocialista tábor országaiban. Mindezek a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás osztályalapjait számolják fel, megszüntetik azt a helyzetet, hogy a szellemi munka, az irányító munka kizsákmányolja, elnyomja a fizikai munkát, az irányítottak tevékenységét. Ezen az úton megszűnik a szellemi és fizikai munka antagonisztikus jellege.

\*

A szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának útját emellett más téren is keresnünk kell. Ezt az utat járja a Szovjetunió az oktatási rendszer átszervezésére hozott intézkedésekben is, valamint ezt az utat kezdik most kidolgozni a Kínai Népköztársaságban hozott intézkedésekkel. Ezeket a lehetőségeket, eszközöket a marxizmus-leninizmus klasszikusai már korán feltárták műveikben és a mai elméleti-gyakorlati tevékenység sokat meríthet ezekből a gondolatokból. Ugyanis amellett, hogy a szellemi munka színvonalára fel kell emelni a fizikai munkát, arra is kell törekedni, hogy megfelelő arányban, hasznos mértékben sikerüljön *összekapcsolni a szellemi munkát a fizikai, termelőmunkával*, az oktatást a termeléssel. Marx a Tőke első kötetében az angliai gyári törvények nevelési rendelkezéseiről állapítja meg, hogy — amint már fentebb említettük — a fizikai munkát az oktatással és tornával összekapcsolták. Marx a jövő nevelési rendszerének, a szocialista-kommunista társadalom nevelési elveinek csiráit látja ezek megvalósításában. „A gyárrendszerből — mint Robert Owen-nél részleteiben nyomon kísérhetjük — a jövő nevelésének csirája bontakozott ki, amely egy bizonyos koron túl *valamennyi* gyermek számára a *termelőmunkát oktatással és tornával* kapcsolja össze, nemcsak mint a társadalmi termelés fokozására szolgáló módszert, hanem mint olyan módszert, amely egyedül alkalmas sokoldalúan fejlett emberek termelésére”.<sup>30</sup> Marx az angol szociológust, Seniort idézi, aki megállapította, hogy „a *félnapos munka és a félnapos iskola rendszere* a két foglatosság mindegyikét pihenéssé és üdüléssé teszi a másik szempontjából, és ennek következtében a gyermekek számára sokkal megfelelőbb, mintha mindegyik megszakítás nélkül folynék”.<sup>31</sup> Marx „A gothai program kritikája” című munkájában is hasonló gondolatot fejtett ki, felhíva a figyelmet annak előnyeire a szocialista nevelési rendszerben, hogy a szellemi munkát a legszorosabb kapcsolatba hozzák a fizikai munkával. Az új, szocialista rendszer felépítésének fontos eszközét látta a szellemi és fizikai munka összekapcsolásában. „A termelőmunkának a tanítással való korai egybekötése a mai társadalom átalakításának egyik leghatalmasabb eszköze”.<sup>32</sup>

A századforduló Oroszországa viszonyai közepette Lenin hasonló módon látta a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának útját, illetve

<sup>30</sup> I. m. 523—524. o.

<sup>31</sup> I. m. 523. o.

<sup>32</sup> Marx : A gothai program kritikája. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 29. o.

a nevelési rendszer kialakításával kapcsolatban hasonló javaslatokat tett. A narodnyikokkal vitatkozva állapította meg, hogy „A jövő társadalom eszményét nem képzelhetjük el az ifjú nemzedék oktatásának és termelőmunkájának egybekapcsolása nélkül: sem az oktatást és művelődést termelőmunka nélkül, sem a termelőmunkát párhuzamos oktatás és művelődés nélkül nem tudnók arra a fokra emelni, melyet a technika mai színvonala és a tudományos ismeretek állapota megkövetel. Ezt a gondolatot már a régi nagy utópisták is kifejezték”.<sup>33</sup> A termelőmunka általános bevezetése, az oktatás szerves részévé alakítani a termelőmunkát — ez Lenin központi gondolata, s e gondolat támadt fel napjainkban az oktatási rendszer reformjával kapcsolatban: „Hogy az általános termelőmunkát egybekapcsolhassuk az általános oktatással, nyilván *mindenki* számára kötelezővé kell tennünk a termelőmunkában való részvételt”.<sup>34</sup> Lenin tehát végeredményben a termelőmunkában való részvételt minden ember számára — a szellemi munkával foglalkozó emberek számára is — szükséges, kötelező dolognak tekintette. E gondolatot fejtegette Lenin később is a tanulás elveinek tisztázása során a Komszomol kongresszusán mondott beszédében. Hangsúlyozta, hogy a kommunizmust csak könyvekből megtanulni lehetetlenség. A könyvekből való tanulás mellett nagy jelentőséget tulajdonított a kommunizmus gyakorlata, harca tapasztalatainak. „Munka nélkül, harc nélkül fabatkát sem ér a kommunizmusnak a kommunista brosúrákból és művekből bemagolt ismerete, mert ez az elmélet és gyakorlat közötti régi szakadás folytatása volna, azé a régi szakadásé, amely a régi polgári társadalom legvisszataszítóbb vonása volt”.<sup>35</sup> Lenin a feladatot abban látta, hogy össze kell kapcsolni a tanulást, az oktatást a gyakorlattal. „Miképpen kell a sedülő ifjú nemzedéknek a kommunizmust megtanulni?

A kommunizmust ez a nemzedék csak úgy tanulhatja meg, ha tanulmányainak, neveltetésének és művelődésének minden egyes lépését összekapcsolja a proletariátus és a dolgozók szüntelen harcával a régi kizsákmányoló társadalom ellen.”<sup>36</sup>

Ezen gondolatokból látható, hogy a szellemi és fizikai munka viszonyának alakulásában, a szellemi és fizikai munka ellentéte különbsége felszámolása eszközeinek kialakításában a marxizmus klasszikusai igen nagy súlyt helyeztek a szellemi és fizikai munka *összekapcsolására*, a szellemi munka embereinek, az értelmiségnek életében jelentős szerepet tulajdonítottak a termelőmunkával való közvetlen megismerkedésnek, az elméleti tevékenységet közvetlenül összekapcsolandónak tekintették a mindennapi gyakorlattal.

A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának ez az útja azonban sokkal kevésbé kidolgozott, mint az a tendencia, hogy fel kell emelni a szellemi munka szintjére a fizikai munka embereit. A szellemi és fizikai munka összekapcsolásának a szükségessége, az ellentmondás felszámolásának második tendenciája megállapításán túlmenően, mostanában merült fel a kérdés gyakorlati megoldásának az igénye. Ennek során a Szovjetunióban és a Kínai Népköztársaságban is számos módszer, kísérlet alakult ki ezen

<sup>33</sup> Lenin Művei 2. köt. 493. o.

<sup>34</sup> I. m. 494. o.

<sup>35</sup> Lenin Vál. Műv. II. köt. 793. o.

<sup>36</sup> I. m. 802—803. o.

elv gyakorlati alkalmazására. Kétségtelen, hogy ezt az utat, elvet részletesen, alaposan kell elemezni ahhoz, hogy a szellemi és fizikai munka ellentmondása megoldásának új útját gyakorlatilag is eredményesen tudjuk alkalmazni.

\*

A szellemi és fizikai munka ellentmondásának felszámolására a Kínai Kommunista Párt számos intézkedést fogantatott, s ezek az ellentmondás felszámolása folyamatát két úton készítik elő. Egyrészt a szellemi munka szintjére kívánják felemelni a fizikai munkát végzőket: a munkás-paraszt tömegeket felemelik az intelligencia szintjére. Másrészt arra törekszik a párt, hogy az értelmiséget dolgozó értelmiséggé nevelje, Lenin szellemében összekapcsolja a szellemi munkát a fizikai, termelőmunkával.

a) *A munkás- és paraszttömegeknek a szellemi munka, az intelligencia színvonalára való felemelése* érdekében szélesre nyitották kapuikat az egyetemek a munkás és paraszt tömegek előtt. A párt tervbe vette, hogy belátható időn belül teljessé teszi az egyetemi képzést, el akarja érni, hogy minden arra alkalmas ember egyetemi felvételt nyerhessen. Az országos terveken belül egyes nagy városokban még közelebbi határidőket jelölnek meg. Pl. Sanghájban tervbe vették, hogy 10–15 éven belül el kell érni a teljes egyetemi beiskolázást. Elkívánják érni, hogy minden 45 év alatti ember szakismereteket szerezzen. Ez csak úgy valósítható meg, hogy széles méretekben kiterjesztik az egyetemek és a főiskolák hálózatát, a reguláris egyetemek mellett úgynevezett „vörös és szakos” egyetemek tömegét hozzák létre. A széleskörű szakismeretek szerzését előkészíti, hogy a munkás- és paraszttömegek nagy méretekben vesznek részt a „vörös és szakos” egyetemek munkájában, valamint különböző szakiskolákon. Több mint 64 millió munkás, paraszt, funkcionárius vesz részt az iskolán kívüli tanulásban, ezekben a formákban.

Nagy lendülettel folyik a Kínai Népköztársaságban az *analfabétizmus felszámolásáért* folytatott harc. Közismert dolog, hogy Kínában az írni-olvasni tudás elég bonyolult dolog, a kínai írásjelek, a hieroglifa-rendszer igen széleskörű ismereteket követelnek meg az írni-olvasni tudás alsó szintje eléréséhez. A hieroglifa rendszerről a latin írásjelekre való áttérés már megindult, ennek folyamatában forradalmian új helyzet fog kialakulni a műveltség elterjesztése területén, mert hiszen a sok tízezer írásjel, hieroglifa helyét 25–30 betű fogja elfoglalni. Az új írásjelekre való áttérés azonban hosszú időt vesz igénybe főként azért, mert az új betűk általános, teljes bevezetése megköveteli a nyelvreformot is Kínában. Tudnivaló, hogy Kína egyes területein a nyelvjárások — 8 alapvető nyelvjárás ismeretes — annyira eltérőek egymástól, hogy szinte nem is értik meg egymás beszédét az ország különböző területein élő emberek. Így pl. az észak-kínai pekingi irodalmi nyelvjárást beszélő embereket nem értik meg a dél-kínaiak. Nem értik egymást *szóban*, de megértik egymást az *írásban* írásjeleken keresztül. Ugyanis a hieroglifákat ugyanúgy írják az ország legkülönbözőbb vidékein, csak különbözőképpen ejtik ki. Ily módon a hieroglifairás egyelőre a nyelvi összekötőkapocs az ország legkülönbözőbb részei között. Amíg a nyelvreformot nem tudják végrehajtani, addig ez a hieroglifa-rendszerrel az áttérést a modern írásjelekre lassítja. Ez a két folyamat párhuzamosan, kölcsönhatásban bontakozik ki. Ma Kínában az írás száz százalékosan a hieroglifa-rendszer alapján folyik, csak nagyvárosokban láthatjuk az új írásjelek bevezetésének első

lépéseit (nagy cégtáblák, utcajelző táblák, az újságok fejlécei, stb.). Az analfabétizmus leküzdését tehát a hieroglifa-rendszer alapján kívánják elérni. Ez azt jelenti, hogy minimálisan 2 ezer hieroglifát kell ismernie annak, aki magát írni-olvasni tudónak kívánja tekinteni. Ismeretes, hogy Kínában 1949 előtt az analfabétizmus igen nagyfokú volt, az ország lakosságának mintegy 90%-a volt analfabéta. Kína Kommunista Pártja célul tűzte ki, hogy néhány éven belül teljesen felszámolja az analfabétizmust. Ez szinte hihetetlen gyors tempót jelent. Ezt a gyors tempót azonban megmagyarázzák azok az eszközök, módszerek, amelyekkel sikerült igen gyors ütemben elsajátíttatni a kínai emberekkel az írásjeleket. Rengeteg felnőtt jár esti iskolákba, különböző tanfolyamokra, ahol írni-olvasni is tanulnak. Sok helyütt a gyermekek előbb tanulnak meg írni-olvasni, mint a felnőttek és a gyermekek otthon tanítják szüleiket, a felnőtteket az írás-olvasás tudományára. A hadseregben igen nagy munkát fejtenek ki az írni-olvasni tudás elterjesztésére. Nem ritka látvány az, hogy a menetelő katonák gyakorlatozás közben betűket tanulnak. A népi kommunákban is fontos feladatnak tekintik, az írni-olvasni tudás elterjesztését: a dolgozók termelőtevékenysége mellett nagy szerepet játszik kulturális nevelésük, fejlesztésük is. 1958-ban néhány hónap alatt kb. 90 millió ember tanult meg ily módon néhány száz alapvető írásjelet Kínában. Az írás-olvasás tudományának elsajátítása alapja a szellemi munka széleskörű elterjedésének, a művelt, képzett ember kialakításának Kínában.

Jelentős szerepet játszik a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való felemelésében a *technikai forradalom*, a gépesítés, Kína népgazdaságának a modern technikai eszközökkel való ellátására irányuló törekvés. Manapság ez még nem történt meg, viszonylag szűk, kezdetleges az a technikai bázis, amellyel Kína népgazdasága rendelkezik. A technikai forradalom ma még a kínai faluban az ún. „talicskásítást” jelenti, amelynek során a teher a vállról a talicskába kerül. De tervbe vették, hogy néhány éven belül a rohamosan fejlődő ipar alapján a mezőgazdaságban is, a népgazdaság minden területén fokozatosan a legmodernebb technika eszközeit alkalmazzzák. Ez megköveteli a dolgozó tömegek szellemi fejlődését, szakismeretekkel való felfegyverzését. Ez az út is odavezet, hogy előbb-utóbb az iparban, mezőgazdaságban, a termelőmunkában az ember közvetlen fizikai munkáját automata gépsorok váltják fel, amelyeket a magasan képzett emberek, munkások irányítanak. A fejlődés perspektívája Kínában is ez, s ezzel a perspektívával függ össze az emberek művelődésének széles méretű kiterjesztése.

b) A fizikai munkának a szellemi munka szintjére való felemelése mellett a másik tendencia is erőteljesen érvényesül: *a szellemi munkának az összekapcsolása a fizikai, termelőmunkával*. Arra törekszik Kína Kommunista Pártja, hogy az értelmiséget dolgozó értelmiséggé nevelje. Olyan intézkedéseket hoz, amelyek nyomán az értelmiség, az intelligencia közel kerül a fizikai munkához: Kína Kommunista Pártja és Államtanácsa olyan rendelkezést hozott, amelynek alapján *minden értelmiségi kádernek fizikai munkát kell végezni*, egy évben legalább egy hónapot. Sokhelyütt még ennél is több fizikai munkát végeznek. Így pl. vannak az akadémiai kutató intézetekben olyan munkatársak, filozófusok, akik dialektikus materializmussal foglalkoznak, közgazdászok, akik egy évből közel felévet töltenek falvakban, üzemekben, közvetlen fizikai termelőmunkát végezve, s emellett a gyakorlati élet, a termelőmunka által felvetett problémákat tanulmányozva. Hivatalok,

intézmények dolgozói rendszeresen vesznek részt fizikai munkában. Az értelmiségnek a közvetlen fizikai munkába való bekapcsolása a szellemi és fizikai munka közötti különbségek felszámolásának útjában jelentős eredményeket hozhat. Többféle célt igyekeznek a kínai elvtársak ezzel az intézkedéssel egyszerre elérni.

Ez az intézkedés az értelmiség fejlődésében arra hivatott, hogy biztosítsa az értelmiség gondolkodásában a munkásszemléletet, a közvetlen fizikai, termelőmunka alapján spontánul is kibontakozó proletárszemléletet. Segítse a polgári gondolkodásmód hagyatékának felszámolását.

Másrészt az értelmiség bekapcsolása a fizikai munkába, közelebb viszi az értelmiséget a munkásosztályhoz, a parasztsághoz nem csupán szemléletileg, hanem érzelmileg is. Együtt élnek, dolgoznak, laknak, táplálkoznak az értelmiségi munkán dolgozó emberek a munkásokkal, paraszttal. Ennek az együttélésnek igen nagy a hatása az érzelmi nevelés szempontjából is. Hiszen csak ez a közös élet adja meg a legteljesebb lehetőséget a munkásosztállyal, a parasztsággal való érzelmi azonosulásra.

Harmadszor ez az intézkedés igen figyelemre méltó abból a szempontból is, hogy az értelmiségiek — értelmiségi ismereteik, szellemi tevékenységük mellett — olyan szakismeretekre tesznek szert, amelyek a fizikai munkához szükségesek, szakmunkásokká válnak az iparban vagy a mezőgazdaságban. Elsajátítják tehát az üzemi vagy falusi szakismereteket is a szellemi tevékenység mellett.

Negyedszer az értelmiségnek az üzemekbe, falvakba való vitele azon a területen is jelentős eredményeket produkál, hogy fizikai munkát végző értelmiségiek jelentős segítséget nyújthatnak a falvak, üzemek munkásainak, parasztjainak ismereteik bővítéséhez, fejlesztéséhez. Felmérhetetlen jelentőségű pl. a falvakban a népi kommunákban dolgozó mezőgazdasági szakembereknek segítsége a terméshozam növeléséért folytatott harcban. Felbecsülhetetlen a jelentősége annak a segítségnek, amelyet pl. a Filozófia Intézetnek a falvakban, népi kommunákban, üzemekben dolgozó kutatói nyújtanak a munkások és parasztlakosok szemléletének fejlesztéséhez, a munkások és parasztlakosok filozófiai képzésében.

Ötödször az értelmiségnek a fizikai munkára vitele nagyjelentőségű abban a vonatkozásban is, hogy a szellemi és fizikai munka ellentéte, különbsége ezáltal erősen csökken, nemcsak a fizikai munkás emelkedik fel tudásban, ismereteiben a szellemi munka színvonalára, hanem ugyanakkor az értelmiségi, szellemi munkás is felemelkedik szemléletében, a termeléshez való viszonyában a munkásosztály osztályálláspontjára, színvonalára. Az értelmiség elsajátítja az egyre magasabb színvonalra emelkedő és a szellemi munka színvonala felé közeledő fizikai munkát is szellemi tevékenysége mellett.

A két tendencia együttes alkalmazását különösképpen a kínai helyzet sajátosságai indokolják. Ezek közt megemlítendő mindenekelőtt, hogy a kínai értelmiség — s ezen belül még az új értelmiség — összetétele igen rossz: a munkás és paraszt-származású értelmiség aránya elenyésző. Ez összefügg az analfabétizmussal, valamint a kínai írásrendszer bonyolultságával is. Továbbá az is figyelemre méltó, hogy ez az értelmiség jelentős részében elszakadt a falvak, a gyárak életétől, s így igen nagy a szükségessége az említett intézkedéseknek.

Az említett két tendenciának együttes alkalmazása új lehetőségeket tárt fel a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása terén, meg-

gyorsíthatja azt az utat, amely a szellemi és fizikai munka ellentmondása, különbsége megszüntetése felé vezet. A kínai párt nagy jelentőséget tulajdonít a két út, két tendencia együttes alkalmazásának és felhívja a figyelmet arra, hogy ha csak egyiket, vagy másikat alkalmaznánk, ezek csak félmegoldást eredményeznének. A munkások és parasztok színvonalának felemelése az értelmiségi munka színvonalára igen jelentős dolog, de bármily nagy eredményeket is hoz, mégis egyoldalú, mert nem szünteti meg az értelmiségi körökben a fizikai munkával szemben fel-felbukkanó lebecsülést. Az értelmiség részvétele is igen jelentős a fizikai munkában, a fentebb említett szempontokból kiindulva is. Ez a tendencia azonban egymagában kevés volna, ha nem kapcsolódna össze a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való felemelése tendenciájával, egymagában egyoldalú, torz fejlődést eredményezne, végeredményben odavezetne, hogy a szellemi munka színvonala csökkenne, az intelligencia süllyedne a fizikai munkások színvonalára. A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség felszámolásának meggyorsított útját csakis a két tendencia együttes alkalmazása teszi lehetővé, két oldalról kell megközelíteni a szellemi és fizikai munka egységének a kialakítását. Így egyszerre két oldalról közelednek a kínai emberek a szellemi és fizikai munka különbsége felszámolása felé. S ez a kettős tendencia megkönnyíti az ellentmondás felszámolásának útját.

Az eddigi tapasztalatok e két tendencia együttes alkalmazásáról igen jók. Ezen intézkedések eredményeképpen az értelmiség zöme lelkesen vesz részt a fizikai munkában, sok értelmiségi ment falura, üzemekbe dolgozni a munkastílusjavító mozgalom kezdeményezései nyomán.

\*

A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának útjait, lehetőségeit bontakoztatják ki azok az intézkedések is, amelyek a szellemi és fizikai munka összekapcsolását szolgálják az oktatási rendszerben, különösképpen a felsőoktatási rendszerben. Lenin szellemében törekszenek az *oktatási-nevelési munkának a termeléssel való összekapcsolására*.

A kínai egyetemeken és főiskolákon is égető problémaként jelentkezett az elméletnek a gyakorlattól való elszakadása. Olyan problémák vetődtek fel a gyakorlatban, az életben, amelyek eme szakadék mellett megoldhatatlannak bizonyultak. Az elméleti tevékenység, a szellemi munka, az oktatás helyenként dogmatikussá, betűragóvá változott és nem adott megfelelő fegyverzetet a gyakorlat megértéséhez, még kevésbé átalakításához. Az elmélet és gyakorlat elszakadása ellentmondást eredményezett, amely ellentmondás megoldásához az elmélet és gyakorlat szakadékát kellett mindenekelőtt felszámolni. A gyakorlattól elszakadva az elméleti munka emberei helyenként egyre kevésbé látták a gyakorlat jelentőségét elméleti tevékenységük szempontjából s ez a helyzet egyenesen vezetett a gyakorlat, a fizikai munka, a termelőmunka lenézéséhez, valamint az élet, a gyakorlat által felvetett problémák lekicsinyléséhez, semmibevételéhez.

Az elmélet és gyakorlat szakadéka, az elvont spekulatív elméletieskedés végeredményben a fizikai munka lebecsülését jelentette. A fizikai munka semmibevétele azonban nem csupán mint elvont elméleti probléma jelentkezik, e problémának osztálytartalmát is fel kell tárni. A fizikai munka lebecsülése végeredményben a munkásosztály lenézését, lebecsülését jelenti, a munkásosztály vezetőszeretének a tagadását, kétségbevonását az elméleti

munka, a szellemi tevékenység színvonalán. A szellemi és fizikai munka ellentétének, különbségének a leküzdése azonban csakis a párt vezetése, a marxizmus-leninizmus alkotó alkalmazása szellemében érhető el. A párt vezetőszerepe a feltétele a szellemi munka, tudományok, művészetek stb. fejlődésének is. Az elmélet és gyakorlat szakadéka, ellentmondása veszélyeztette a szellemi munka fejlődését is. Ebben a helyzetben vetette fel a kínai párt — a munkastílusjavító mozgalom tapasztalatainak, javaslatainak figyelembe vételével — az oktató-nevelőmunka és termelés összekapcsolását, a termelés, a fizikai munka bevitelét az oktatási rendszerbe.

Az egyetemek előtt igen nagy feladatok állanak: olyan tudományos kutatási feladatokat kell megoldani, amelyek meggyorsítják a munkásság fejlődését, meggyorsítják Kína útját a szocializmus felépítése, a kommunizmusba való átmenet megkezdése felé. Mindezt olyan feltételek mellett, amelyek, mint ismeretes, Kínát igen messziről indítják ezen az úton, sok évszázad lemaradását kell a kínai népnek igen rövid idő alatt pótolni. Ezért létkérdés volt a felsőoktatási rendszer, oktatási rendszer átalakítása, az az igény, hogy az elméleti munkát közelebb hozzák a gyakorlati tevékenységhez, megszűnjék a szakadás a szellemi és fizikai munka között, megszűnjék a fizikai munka lebecsülése. Az oktatási rendszer átalakítása kapcsán a kínai párt nagyon élesen tárta fel az oktató-nevelőmunka célját, szembeszállva azokkal az elképzelésekkel, amelyek az oktató-nevelőmunkát öncélúnak tekintették, egyértelműen és határozottan leszögezte, hogy a nevelésnek a proletárdiktatúrát kell szolgálnia. „A párt nevelőmunkájának irányvonala szerint a nevelés lényege a proletariátus politikájának szolgálata, az oktató- és nevelőmunka egyesítése”.<sup>37</sup> A párt a nevelési irányelvekben egyértelműen megjelölte azokat a feltételeket, követelményeket, amelyek mellett az oktató-nevelőmunkát tovább kell fejleszteni. „Valamennyi iskolában elengedhetetlen a marxista-leninista eszmei-politikai nevelés megszervezése, be kell oltani a nevelőkbe és tanulókbá a munkásosztály osztályszemléletét (harcot kell folytatni a burzsoá szemlélettel), a tömegek szemléletét, a közösségi szemléletet (harcolni kell az individualista szemlélet ellen), a munka szemléletét, vagyis a szellemi és fizikai munka szintézisének szemléletét (harcolni kell a fizikai munka és a fizikai dolgozók lenézésének, a szellemi és fizikai munka szétválasztásának álláspontja ellen), a dialektikus materializmus szemléletét (harcot kell folytatni az idealista és metafizikus szemlélettel szemben), ki kell küszöbölni a politikai nevelésben hazánk szocialista forradalmának, szocialista építésének valóságától való elszakadást, a nevelés konkrét tárgyától elszakadó dogmatikus oktatási módszereket.”<sup>38</sup>

Az oktatási, felsőoktatási rendszer átalakításának egyik legfőbb új mozzanata: a fizikai munka az egyetemi oktatás tanterveinek kötelező részévé vált. Az „összes iskolákban a termelőmunkát rendes tantárgyként kell bevezetni. Minden tanulónak szabályszerűen meghatározott ideig részt kell vennie munkában” — írja elő a párt és az államtanácsnak oktatási munkára vonatkozó direktívája. Az 1958—59. tanévben „a tanulás mellett végzett fizikai munka rendszere” széles körben elterjedt, változatos formákban, módszerekkel

<sup>37</sup> A Kínai Kommunista Párt Központi Vezetőségének és Államtanácsának az oktatási munkára vonatkozó direktívája. 1958. szept. 19.

<sup>38</sup> Uo.



alkalmazzák. Egyrészt az egyetemeken létesítenek üzemeket, ahol a fizikai munkát végzik az egyetemek hallgatói, oktatói, másrészt pedig a gyárakba, üzemekbe, falvakba, népi kommunákba mennek huzamosabb ideig dolgozni. Nincs egységesen szabályozva a fizikai munka rendje, a különböző egyetemek a maguk hatáskörében alakítják ki a fizikai munkában való részvétel feltételeit, körülményeit. De az általános, közös, hogy a fizikai munka az oktatómunkának bizonyos hányadát jelenti. Vannak egyetemek, ahol 8 hónapig tanulnak, 3 hónapig dolgoznak, 1 hónapig pihennek a diákok. Máshelyütt 7 hónapig tanulnak, 4 hónapig vesznek részt fizikai munkában, egy hónapos pihenés mellett. Vannak egyetemek, ahol fél napig tanulnak, majd fél napig dolgoznak, s vannak olyan egyetemek is, ahol a hét meghatározott napjain végzik a fizikai munkát, míg más napokon tanulmányi munkát folytatnak a diákokkal. Az egyetemi hallgatóknak és oktatóknak a fizikai munkába való bevezetése (az idősebbek és betegek kivételével az oktatók is részt vesznek a fizikai munkában) igen változatos eszközöket, formákat vesz igénybe. A formák tekintetében az egyetemek szabad kezet kaptak annak az elvnek alkalmazásával, hogy az „egységességet a sokféleséggel össze kell kapcsolni”. Az egységesség szem előtt tartása mellett „a tanulás formáját sokszínűen kell megszervezni”. Ezzel a lehetőséggel az egyetemek élnek is, és az oktatásnak a termelőmunkával való összekapcsolása változatos skálája alakult ki a különböző egyetemeken. Az üzemek, gyárak létrehozása igen nagy jelentőségű, ezek túnyomó része — főként természettudományi karokon, műszaki egyetemeken, orvostudományi egyetemeken — megfelel az egyetem profiljának, felvértezi az egyetem hallgatóit azokkal a technikai ismeretekkel is, amelyeket össze tudnak kapcsolni a tanult elméleti anyaggal. Az ezekben az üzemekben folyó munka megkönnyíti az elméleti anyag megértését is számukra, mert hiszen látják a gyakorlatban felmerülő problémákat, amelyekkel elméleti síkon is foglalkozni kell. Nem véletlen, hogy az egyetemeken szervezett üzemekben számos jelentős találmányt dolgoztak már ki, amelyekről a Pekingben 1958 őszen szervezett kiállítás is számot tudott már adni. A humán fakultások általános jellegű termelési folyamatokkal foglalkozó üzemeket építettek fel. Megvalósul a pártnak az irányelve, hogy az iskolák hozzanak létre üzemeket, az üzemek pedig hozzanak létre iskolákat. „Az elkövetkezendő időkben az iskolákban üzemeket és gazdaságokat kell szervezni, az üzemekben és mezőgazdasági szövetkezetekben pedig iskolákat”. Az egyetemek, iskolák az üzemeket és gazdaságokat a gyárak és falvak, szövetkezeti kommunák segítségével szervezik. Ugyanakkor a segítséget az egyetemek azzal viszonyozzák, hogy az üzemekben, népi kommunákban szervezett „vörös és szakos” egyetemeket látják el oktatókkal, a szükséges feltételekkel ahhoz, hogy az üzemek dolgozói, a népi kommunáknak tagjai ezeken az egyetemeken elsajátíthassák a szükséges szakismereteket.

A fizikai munka, mint az egyetemi tanterv szerves alkotó része, nem csupán az egyetemek feladatai között szervezett, létrehozott üzemekben végzendő, az egyetemeken kívül falvakban, népi kommunákban, üzemekben is rendszeres munkát végeznek az egyetemi, főiskolai hallgatók. Ez a munka — ha nem túlozzák el — jelentőségében felér az egyetemek üzemekben végzett munkával nemcsak azért, mert a szakismeretek elsajátítása az egyetemek feladatain kívül is elérhető, hanem azért is, mert az egyetemi hallgatók kiszakadnak a szokott intellektuál környezetükből, és a falvakban a parasztok között, vagy a gyárakban, üzemekben a munkások

között élnek és dolgoznak. A diákok szemléletének átalakításában sokkal nagyobb szerepet játszik ebben az összefüggésben az egyetemeken kívül végzett fizikai munka, mint az egyetemeken falai között szervezett üzemekben végzett fizikai munka. Az egyetemeken belüli fizikai munka esetén a diákok nem szakadnak ki régi környezetükből, s egymás között élven, dolgozván, nem ismerhetik meg közvetlen tapasztalatok alapján a munkások, parasztok életét. A falvakban, üzemekben végzett termelőmunka ebből a szempontból feltétlenül többet jelent, a diákok munkásszemléletre való nevelését alaposan elősegíti. *Együtt élnek, laknak, dolgoznak, táplálkoznak a munkásokkal és parasztokkal*, közvetlen tapasztalatok alapján ismerkednek meg az egyszerű nép életével, problémáival, gondolkodásmódjával, szokásaival. Amellett az egyetemeken diákjai nemcsak az adott munkakört tanulják meg, akár az üzemben végzett szakmunkáról, akár a népi kommunákban végzett munkáról legyen is szó, hanem jelentős munkát végezhetnek szakmai fejlődésük érdekében is. Történész hallgatók, akik a népi kommunákban dolgoznak, vagy a gyárak termelőmunkájában vesznek részt, a fizikai munka mellett gyakorta végeznek történeti kutató munkát is. Számos tanulmány született már ezekből a vidéki, üzemi tapasztalatszerzésekből, amelyek egy-egy kommunának vagy üzemnek történetét tanulmányozzák. Nem egy olyan munka született meg közgazdaságtan szakos, üzemi fizikai munkára küldött hallgatóknak a tollából, amelyek egy üzemben a gazdaságossági számításokkal foglalkoznak. A filozófus oktatók és hallgatók számos faluban és üzemben szervezték a munkások és parasztok filozófia tanulását, s írtak tankönyveket, jegyzeteket népszerű formában, amelyek elősegítik, hogy a munkások, parasztok is megismerkedjenek a marxista filozófia alapvető problémáival. A fizikai munka az egyetem falain kívül tehát igen jelentős eredményekre vezet, nemcsak a fizikai munka közvetlen végzése, elsajátítása, hanem szakmai fejlődésük szempontjából is. Ennek a munkának jelentőségét elsősorban mégis abban kell látnunk, hogy a szellemi munka végzésére készülő emberek, a szellemi munkát végző intelligencia közvetlenül megismerkedjék a fizikai munkával, a fizikai munkát végző munkás és paraszt tömegekkel. Ez a folyamat lehetőséget teremt arra, hogy ne szakadjon el a jelenlegi és jövőendő értelmiség a munkások és parasztok tömegeitől, az élettől. Nálunk Magyarországon is sok gondot okoz az a probléma, hogy az egyetemekre bekerülő munkás- és parasztdiákok egy része elveszíti osztályszemléletét és polgári, kispolgári behatások eredményeképp maga is asszimilálódik a polgári, kispolgári környezetbe. Ennek a helyzetnek okait elemezve megállapítható, nem utolsósorban a fizikai munkától való elszakadás, a fizikai munka lebecsülése és ami ezzel összefügg, a fizikai munkát végző tömegek: a munkásosztály és parasztság lebecsülése is. A munkás- és parasztdiákok elpolgárosodása elleni harc, a diákok — főleg a polgári értelmiségi származásúak — *munkásszemléletre* való nevelése a Kínai Népköztársaságban eddig sikeres és jelentős eredményekre vezetett. A vuháni egyetemen jegyezték meg a diákok, hogy Mao Ce-tung elvtárs az egyetemen létesített üzemekben dolgozó diákok munkáját megfigyelve, megdicsérte őket és azt mondta ezeknek a diákoknak, hogy már egészen olyanok, mintha munkások lennének. A vuháni diákok szemében ez volt a legnagyobb dicséret, amit kaphattak, hogy munkásoknak nézi őket Mao Ce-tung elvtárs. Ez már mutatja, hogy a munkás-szemléletre nevelés, a fizikai munka lebecsülése elleni harc máris bizonyos eredményekre vezetett.

Az egyetemi munka átszervezése, az oktatási rendszer átszervezése jelentős intézkedés az értelmiségnek a proletariátushoz való viszonya javítása érdekében. Az új értelmiség megteremtése, a munkás- és parasztertelmiség kialakítása egyik legfontosabb problémája, hogy ez az új kialakuló értelmiség ne csak szociális származásában, osztályösszetételében legyen munkás- és parasztjellegű, hanem arra kell törekedni, hogy ez az új értelmiség, a proletariátus értelmisége, a munkásszemlélet alapján fejlődjön, dolgozzon. Nem elégséges tehát a munkás- és parasztertelmiség nevelésével kapcsolatban arra törekedni, hogy az egyetemeken elsősorban a munkás- és parasztgyerekek tanulását tegye lehetővé a proletárdiktatúra állama — ez nagyon fontos és elsőrendűen szükséges feltétel —, hanem ezen túlmenően arra is kell törekedni, hogy az egyetemekre bekerült munkás- és parasztdiákok a munkásszemlélet alapján megmaradjanak a munkásosztály keretei között, ne szakadjanak el osztályuktól, hogy ne csak értelmileg, hanem érzelmileg is egyek legyenek a munkásosztállyal, a dolgozó tömegekkel. Ebből a szempontból is igen nagy a jelentősége a szellemi és fizikai munka összekapcsolása terén hozott intézkedéseknek, a kettős feladat, a kettős tendencia kibontakozásának a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása terén. Ebben az összefüggésben érthető meg a Mao Ce-tung által megfogalmazott célkitűzés, hogy a munkások és parasztok felemelését az intelligencia, a szellemi munka szintjére ki kell hogy egészítse az intelligenciának a dolgozó intelligenciává válása folyamata is. Ez az útja az elmélet és gyakorlat szakadása, a fizikai munka lebecsülése felszámolásának, ez a kettős tendencia vezet az elmélet és gyakorlat szoros egységének kialakításához a szellemi munkát végző emberek oldaláról is. Ez a kettős tendencia, ennek következetes alkalmazása teremti meg a feltételeket ahhoz, hogy a kommunista párt vezetőszerpe következetesen érvényesüljön az értelmiségi munka területén, a tudományokban, a művészetben, az oktatásban, az egyetemek és főiskolák munkájában is.

Az oktatás és a termelés összekapcsolására hozott intézkedések óta eltelt idő csekély, nem adja meg a lehetőséget, hogy annak az eredményeit, fogytékosságait behatóan elemezhessük. Kétségtelen, hogy ez fontos feladatunk, fel kell tárunk azokat az ellentmondásokat, problémákat, amelyek jelentkeznek, s meg kell oldanunk a felmerülő, szükségképpen jelentkező problémákat. (A termelés tantervi részeként való beállítása problémát jelent az az eredeti tananyag elosztását illetően, növeli a diákok megterhelését, a tananyag zsúfoltságát. A tananyag feldolgozásának idejét kell növelni, vagy a tananyagot csökkenteni a keletkezett ellentmondás megoldása érdekében.) Úgy kell megoldani a feladatot, hogy ez semmiképpen ne vezessen az oktatás színvonalának a csökkenésére. Az eddigi eredmények igen biztatóak. Az oktatás átszervezésére vonatkozó rendelkezések, a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára, felemelésére törekvő intézkedések — mint az alfabetizmus leküzdése, a gépesítés, a technikai forradalom, stb. — jelentős lépést hoztak az emberek kommunista tudatossága, kommunista erkölcsisége fejlesztésében is.

Az embereknek a szellemi munka szintjére való felemelése a *kommunista tudatosság eszmei alapján*: a *dialektikus materializmus szellemében* következik be. E tudatosságnak Kína Kommunista Pártja igen nagy jelentőséget tulajdonít. Éppen ezért számos intézkedést foganatosítottak a dolgozó tömegek tudatosságának fejlesztése érdekében, a pártszervezetek széleskörű

nevelő és felvilágosító munkát bontakoztattak ki. Ennek a munkának jelentős ága a *munkások és parasztok tömegeinek részvétele a filozófia tanulmányozásában*. A Kínai Népköztársaságban széles tömegek tanulmányozzák a marxista filozófia alapvető kérdéseit a gyárakban, üzemekben, falvakban. Nem ritka az olyan üzem, amelyben a munkásoknak egynegyede, egyharmada vesz részt a filozófia tanulmányozásában. A marxista filozófiával való ismerkedés természetesen nem a filozófia elvont kategóriái szintjén történik meg elsősorban, hanem a gyakorlati élet által felvetett konkrét problémákon keresztül, ezeket elemezve ismerkednek meg a marxista filozófia alapvető problémáival. Így pl. az ellentmondással nem mint kategóriával foglalkoznak elsősorban, hanem a gyakorlati életben felmerülő ellentmondásokat tanulmányozzák, hogy az ellentmondások természetét megértsék, feltárják, megismerjék az ellentmondások megoldásához szolgáló eszközöket, módszereket. Ezen keresztül ismerkednek meg az ellentmondás dialektikus törvényével, természetével, tartalmával, sajátosságaival, így ismerik meg a dialektikus törvényesség jelentőségét az ember gyakorlati cselekvésében, a társadalom formálásában. Természetesen ilyen körülmények között a marxista filozófia tanulmányozása nem jelenti egyben a marxista filozófia tudományos feldolgozását, továbbfejlesztését — bár igen sok kérdésben gazdag tényanyaggal, tapasztalati anyaggal, új problémákkal jelentkezik a munkások és parasztok között végzett filozófiai oktató-nevelőmunka is. A marxista filozófia tanulmányozása elsősorban azt a célt szolgálja, hogy az emberek gondolkodását alakítsa át, a tudatosságot fejlessze. Az a célja ennek a munkának, hogy az embereket dialektikus gondolkodásra, materialista világnézetre nevelje. S e téren ez a munka máris igen jelentős eredményeket produkált.

Az emberek tudatos tevékenységének kibontakoztatása jelentős alkat-eleme a szellemi munka általánossá tételének, illetve a fizikai munka felemelésének a szellemi munka színvonalára. Milliós számra kezdtek filozófiával foglalkozni az emberek Kínában. — Ez az emberi gondolkodás történetének jelentős állomása. Nem egy olyan város van, mint pl. Tiencsin, ahol kb. 100 ezer fizikai munkás vesz részt filozófia tanulásban. A kulturális forradalomnak a filozófia ilyen széleskörű tanulmányozása igen fontos mozzanata, s nagy eredményekhez vezet a szellemi és fizikai munka ellentmondása feldolgozása felé vezető úton.

A város és falu, a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása tendenciájában a szocializmus építésének meggyorsítását jelenti, valamint a kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítését kezdi el. Ezeket a kérdéseket vitatják az egyetemeken szervezett marxizmus-leninizmus oktatásban, ezekkel a problémákkal foglalkoznak a gyárakban, népi kommunákban szervezett filozófia oktatás keretei között. A *tudatosságnak* óriási szerepe van az emberek előrelátása fejlesztésében.

Kínában gyakorta lehet hallani, hogy már ma kell gondolkodni a kommunizmus problémáiról, fel kell dolgozni a Szovjetunió által e téren kialakított gazdag tapasztalatokat, el kell sajátítani a kommunizmus tudományát, már most kell gondolkodni azokról a problémákról, amelyeket a kommunizmus nem túlságosan távoli építése fog majd felvetni. Ahogy 1949-ben a kínai emberek már a szocializmus problémáiról gondolkodtak, vitatkoztak, a párt a szocializmus elméleti problémáit tisztázta a tömegek között, hogy ne érje váratlanul a tömegeket a szocializmus építése folyamata, — széles körökben készüljenek fel elméletileg az emberek erre a feladatra érett fel-

тэtelek között következhessek be a szocializmus építése e vonatkozásában is —, úgy most már a kommunizmus elméleti problémáival folalkoznak, hogy elméletileg érett feltételek között kerülhessen sor nem túlságosan távoli időben a kommunizmus építése gyakorlati feladataira. Nagy jelentőséget tulajdonítanak a kommunizmusba való átmenet feltételei tisztázásának, tömegméretekben tanulmányozzák az átmenet feltételeit, elméletileg és gyakorlatilag dolgoznak ezen feltételek megteremtésén. A feltételek között jelentős helyet foglal el a társadalmi ellentmondások megoldása, a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség felszámolása is.

Kína új intézkedései az ellentmondások felszámolása terén, az ellentmondások megoldásának új útjai meggyorsítják a szocializmus építését, új hatalmas lehetőségeket tárnak fel a kínai társadalom fejlődése útjában, s ugyanakkor a marxizmus fejlődésében igen fontos új problémákat teremtenek, amelyeket tanulmányoznunk kell.

## ПУТИ РАЗРЕШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Дзьёрдь Фукас

Автор в своей статье подвергает анализу *противоречие между физическим и умственным трудом*. В введении автор исследует те мероприятия которые провели государственное и партийное руководство Советского Союза и Китайской Народной Республики для прекращения этих противоречий.

В первой части статьи он разбирает образование, природу противоречия, его связь с образованием классового общества и с другими его противоречиями, а также изучает историю этого противоречия. Автор подробно анализирует противоречие между умственным и физическим трудом и влияние этого противоречия во время капитализма. В дальнейшем он занимается принципиальными основами и методами ликвидации противоречия между умственным и физическим трудом. В области поднятия физического труда на уровень умственного очень важен опыт Советского Союза (Стахановское движение и т. д.). Особенно большое значение имела ликвидация культурной монополии бывших господствующих классов. Наряду с этим Маркс и Ленин большое значение придавали соединению умственного труда с физическим, производственным трудом. Этот последний метод ещё в меньшей степени выработан, только сейчас было начато его широкое применение в мероприятиях партийного и государственного руководства Советского Союза и Китайской Народной Республики, направленных на ликвидацию этих противоречий. Статья устанавливает, что, согласно требованиям марксизма-ленинизма, нужно применить эти два метода, эти тенденции вместе, в диалектическом единстве.

Вторая часть статьи анализирует мероприятия Китайской Народной Республики, направленные на ликвидацию противоречия между умственным и физическим трудом. Рассматривает мероприятия, касающиеся первой тенденции (физический труд нужно поднять на уровень умственного труда), особенно борьбу против безграмотности и положение перехода на новую систему писания. В дальнейшем автор подробно занимается второй тенденцией (соединение умственного и физического труда), главным образом проблемами и принципиальным содержанием вовлечения интеллигенции в физическую работу, а также характеризует проблему школьной реформы. Обстоятельно занимается статьей принципами и практическими методами преобразования работы вузов, политическим, этическим, психологическим значением соединения обучения с физическим трудом. Вследствие совместного приведения в действие этих двух тенденций открылись новые возможности ликвидации противоречия умственного и физического труда. Вместе с тем этот метод помогает научной, теоретической работе приблизиться к требованиям практики.

В заключении автор занимается проблемой роли сознательности в китайском развитии и разбирает, какие методы применяются для развития сознательности. (Обучение философии рабочих и крестьян и т. д.).

## WEGE ZUR LÖSUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN WIDERSPRÜCHE IN DER CHINESISCHEN VOLKSREPUBLIK

György Fukász

Der Verfasser untersucht in seinem Artikel (Fortsetzung des in der vorigen Nummer der Philosophischen Rundschau erschienenen Artikels) den Widerspruch zwischen geistiger und physischer Arbeit. In der Einleitung untersucht er die Maßnahmen, welche die Partei und Staatsführung der Sowjetunion und der Chinesischen Volksrepublik zur Liquidierung der Widersprüche ergriffen haben.

Im ersten Teil des Artikels untersucht der Verfasser die Entstehung und die Natur des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit und seinen Zusammenhang bei der Entwicklung der Klassengesellschaft sowie zu ihren anderen Gegensätzen. Er unterzieht die Geschichte des Widerspruches einer Analyse und behandelt eingehend den Widerspruch zwischen geistiger und physischer Arbeit und seine Wirkung im Kapitalismus. Danach beschäftigt sich der erste Teil des Artikels mit den prinzipiellen Grundlagen und Methoden zur Liquidierung des Widerspruchs zwischen geistiger und physischer Arbeit. Die bisherigen Erfahrungen der Sowjetunion auf dem Gebiete der Hebung der physischen Arbeit auf das Niveau der geistigen (Stachanowbewegung) sind von entscheidender Bedeutung. Dabei war die Aufhebung des Bildungsmonopoles der ehemaligen herrschenden Klassen sehr wichtig. Marx und Lenin haben der Verbindung des geistigen Schaffens mit der physischen produktiven Arbeit große Bedeutung beigemessen. Die Methode ist noch wenig ausgearbeitet und wird zurzeit in breiterem Kreise anhand der obenerwähnten Maßnahmen angewendet. Der Artikel stellt fest, dass man entsprechend den Anforderungen des Marxismus—Leninismus beide Methoden und Tendenzen gemeinsam als dialektische Einheit zur Anwendung bringen muss.

Der zweite Teil des Artikels analysiert die Maßnahmen zur Liquidierung des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit in der Chinesischen Volksrepublik. Er erörtert die Maßnahmen zur Verwirklichung der ersten Tendenz (die physische Arbeit soll auf das Niveau der geistigen Arbeit gehoben werden), besonders den Kampf gegen das Analphabetentum und die Frage des Übergangs zur neuen Schreibweise. Im weiteren beschäftigt sich der Verfasser eingehender mit der zweiten Tendenz (die Verbindung von geistiger und physischer Arbeit). Er widmet vor allem den Methoden zur Einbeziehung der Intelligenz in die physische Arbeit und ihrem prinzipiellen Gehalt seine Aufmerksamkeit und untersucht auch das Problem der Schulreform. Eingehend beschäftigt er sich mit den Prinzipien und praktischen Methoden der Umgestaltung der Arbeit an der Universität und mit der politischen, ethischen, psychologischen Bedeutung der Verbindung des Unterrichts mit der physischen Arbeit. Dank der gleichzeitigen Gültigkeit der beiden Tendenzen ergaben sich die Möglichkeiten zur Liquidierung des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit, wobei diese Methode auch dazu verhilft, die wissenschaftliche, theoretische Arbeit der Anforderung der Praxis anzunähern.

Abschließend befaßt sich der Verfasser mit dem Problem, welche Rolle die Erkenntnis in der chinesischen Entwicklung spielt und welche Methoden und Mittel zur Entwicklung des Bewußtseins angewandt werden (Unterricht der Arbeiter und Bauern in Philosophie usw.).

## MODES OF SOLVING SOCIAL CONTRADICTIONS IN THE CHINESE PEOPLE'S REPUBLIC

György Fukász

In this paper (the instalment of another article published in the previous issue of the *Filozófiai Szemle*) the author analyses the *contradictions of mental and physical labour*. In the introduction the analysis covers the measures taken by the Party and the government in the Soviet Union and the Chinese People's Republic to eliminate these contradictions.

The origin, the nature of the contradiction between mental and physical labour, its relation to the development of class society and to its other contradictions and the

history of this contradiction are submitted to a thorough examination. The author deals in detail with the development of the contradiction between mental and physical labour and its effect in capitalism, with the fundamental principles of its elimination and the methods to be applied for this purpose. The experience gained in the Soviet Union is extremely significant for raising physical labour to the level of mental labour (Stakhanov movement, etc.). An important task among others is the liquidation of the cultural monopoly of the former ruling classes. Marx and Lenin attribute great importance to connecting mental labour with physical labour, with productive work. The latter method has not yet been developed satisfactorily, the above-mentioned measures are attempts at applying it in practice. The author stresses that the two methods should be applied jointly, in a dialectical harmony in compliance with the requirements of Marxism—Leninism.

The second part of the paper is devoted to the analysis of the measures taken in the Chinese People's Republic to eliminate the contradiction between mental and physical labour. It examines the measures taken to enforce the first tendency (i. e. to raise physical labour to the level of mental labour), particularly the struggle against illiteracy and the introduction of the new characters. The author dwells in more detail on the second tendency (connecting mental labour with physical labour), especially on the methods of drawing the intelligentsia into physical work, and on the principles to be applied in this respect, as well as on the problem of school reform. He deals with the principles and practical methods of transforming the activity at the universities, with the political, ethical, psychological importance of connecting education with physical labour. By carrying through jointly these two tendencies new vistas open up toward the elimination of the contradiction between mental and physical labour. This, at the same time, contributes to bringing closer scientific, theoretical work to the requirements of practice.

In conclusion the author analyses the problem of the role played by consciousness in the Chinese development and the means and methods employed to further it (philosophical education of workers and peasants etc.).

# Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere\*

A. N. LEONTYEV

## 1. Az ember pszichológiájának naturalista elméletei

Napjainkban alig találhatunk olyan pszichológiai tanulmányt, amely valamilyen formában ne számolna azzal a ténnyel, hogy az ember viselkedése és tudata társadalmi és történeti hatásoknak van alávetve, s ez utóbbiak változásával amazok is módosulnak.

Még a szűkebb körű pszichofiziológiai kérdésekkel foglalkozó tanulmányok is kénytelenek számolni az olyan társadalmi tényezők hatásával, mint amilyen például a szóbeli instrukció, a kísérletezőnek a vizsgált kérdésre vonatkozó értékelései, és így tovább. A pszichológia egyes területein pedig éppen a szociális feltételek által befolyásolt pszichikum vizsgálata a fő feladat. Ez vonatkozik azokra a kutatásokra, amelyek az emberi pszichikum történeti fejlődésére és a gyermeki pszichikum fejlődésére irányulnak, de áll ez a pedagógiai pszichológiára, a beszéd és az emberi kapcsolatok pszichológiájára és a személyiségpszichológiára is.

A pszichikum társadalmi feltételezettségének problémája általános elméleti szempontból is igen fontos. Más kérdés aztán, ahogy miképpen oldják meg ezt a problémát, milyen *elvi* jelentőséget tulajdonítanak neki a tudományos pszichológia egyes irányzataiban. Ezen a téren igen nagyok a felfogásbeli különbségek, és ez már a kiinduló elméleti álláspontok összehasonlításában is kifejezésre jut.

Az egyik ilyen álláspont azt az elméleti irányvonalat jellemzi, amely H. Spencer pozitivistá evolucionizmusából indul ki. Az ő felfogása egyenesen hatott többek között az amerikai pragmatista pszichológiára. Ennek az elvi álláspontnak az alapja az a felfogás, mely szerint az ember, az állatokkal ellentétben, nem csupán természeti, hanem „szervezetfölötti”, vagyis társadalmi környezetben él, állandóan hatnak rá annak hatótényezői s alkalmazkodnia kell hozzájuk. Azt is jelenti még ez, hogy ennek az alkalmazkodásnak a mechanizmusai és törvényei, többek között az emberré fejlődés átmeneti szakaszában az egyéni tapasztalat megszerzésének mechanizmusai, lényegileg nem változnak. Csupán bonyolultabbá válnak az olyan új hatótényezők következtében, mint amilyen a nyelv és a különféle társadalmi intézmények. Ebből az következik, hogy az ember vizsgálata közben a biológiai fejlődés valamennyi alapfogalmát meg kell tartani. Ilyenek például a környezethez való alkalmazkodás és a létért való harc fogalma, a szervek és funkciók integ-

\* A tanulmány a Pszichologiceszkaja nauka v SZSZSZR 1959. 1. kötetében jelent meg.



rálódásának és differenciálódásának fogalma, a kétféle, mégpedig az öröklött (faji) és az egyéni tapasztalási forma fogalma. Más szóval azt jelenti ez, hogy az állatvilágból az emberré válás folyamatába való átmenet idején a faji és egyéni alkalmazkodásnak csupán mennyiségi gazdagodásáról van szó. Ezért azoknak a kutatóknak a többsége, akik ebből a tételből indulnak ki, amikor például azzal a problémával foglalkoznak, hogy az ember milyen mechanizmusokkal szerzi meg az egyéni tapasztalatokat, (a learning problémája), általában minden megszorítás nélkül felhasználja az állatkísérletek adatait. Bár természetesen vannak bizonyos felfogáskülönbségek ez adatok jelentőségét illetően, ezek a különbségek nem érintik az általános módszer lényegét. Így például egyes szerzők nyíltan vallják, hogy az állatok és az ember egyéni tapasztalatainak megszerzése azonos módon történik (E. R. Guthrie), mások az emberi tanulás sajátosságát abban látják, hogy ez a tanulás a beszéd síkján is lejátszódhatik (B. F. Skinner). Szükséges esetben megengedik, hogy az ember tanulási folyamatába belekeverednek még olyan sajátos tényezők is, mint amilyen a Weller-féle „tanulási szándék”.<sup>1</sup>

A viselkedés „elemberiesítő” tényezői közül leggyakrabban a beszédnek tulajdonítanak döntő jelentőséget. Emberi szinten éppen a beszéd elsajátítása (és ennek megfelelően a külső és belső beszédviselkedési rendszer kialakítása) az, ami kielégítő módon megvilágítja a specifikus emberi képességeket: a célkitűzés, a cselekvések tervezése és a mozgásirányítás képességeit. Igaz ugyan — amint ezt nemrég helyesen állapította meg J. Nuttin —, hogy Thorndike már a behaviourizmus kibontakozásának kezdetén felszólalt az ellen, hogy az emberre jellemző sajátságok magyarázata céljából az állati viselkedésekhez mechanikusan hozzácsapják a beszédet. Mint ahogy korai klasszikus monográfiájában megírta, az ember éppoly kevésbé beszélni tudó állat, mint ahogy az elefánt nem ormánynal ellátott tehén... Ez egyébként nem akadályozta meg Thorndike-ot abban, hogy továbbra is azt hirdesse, hogy az embert csupán az állatokra is jellemző pszichikus képességek továbbfejlődése jellemzi, hogy viselkedésének fejlődése csupán „a helyzetek és válaszreakciók közötti kapcsolat ugyanazon folyamatainak mennyiségi bonyolultabbá válásából áll, s hogy ezek a folyamatok egyformán jellemzők valamennyi gerinces, sőt még az alsóbbrendű állatokra is, a folyami orsóhaltól kezdve egészen az emberig” [A tanulás folyamata az embernél (oroszul). 1935, 138].

Ugyanezt a módszert alkalmazzák, hogy megmaradjunk a szervezetnek a környezethez való alkalmazkodására vonatkozó probléma keretei között, sok mai külföldi munkában, még az annyira speciálisan emberi probléma területén is, mint a személyiség. Itt abban nyilvánul meg ez a módszer, hogy az ember személyiségét olyan organizmusként fogják fel, amely a fizikai, különösen pedig a társadalmi környezethez való alkalmazkodási aktusok összességének integrációs produktuma, a teljes szisztémát alkotó, egymással összefüggő kapcsolatok produktuma, amely az életben maradásért folytatott küzdelemben alakul ki. A személyiség feltárásának ezt a módszerét röviden a következőképpen lehetne megfogalmazni: a személyiségsz pszichológia kuta-

<sup>1</sup> A tanulás problémájáról szóló mai amerikai szerzők munkáinak szemléje. Lásd E. R. Hilgard: Theories of learning. 1948, L. P. Thorpe és A. M. Schmitter: Contemporary theories of learning. 1954, S. S. Stevens: Handbook of experimental psychology. 1951. 517—788.

tásának tárgya az egyéni emberi *organizmus*; az organizmus pedig semmi egyéb, mint „alkalmazkodásainak története” (Murray H. A. (ed): *Explorations in personality*. 1938.).

Az a módszer, amelyről beszélünk, s amely szerint az ember és a társadalom kölcsönhatásai naturalisztikusak, vagyis analógia áll fenn köztük és az állatoknak a környezethez való viszonya között, azok közé a módszerek közé tartozik, amelyek ismeretelméleti síkján megalapozzák a pragmatista felfogást.

Ha az ember élete csupán abból áll, hogy olyan aktusokat valósít meg, amelyek egyedüli célja az, hogy életben maradjon, akkor az emberi viselkedés és megismerés legfőbb alapjául a szubjektum szempontjából való hasznosságot kellene tekinteni. Az adekvátság, a helyesség egyetlen kritériuma ebből a szempontból a siker, a pozitív hatás (lásd „az effektus törvényét”), vagyis helyes és igaz az, ami sikerhez vezet. S valóban, minden pragmatizmus fő tézise éppen ez.

Az utilitarizmus, a pragmatizmus *feltétlen* következménye annak, ha a biológiai viszonylatokat mechanikusan átvisszük az ember szintjére. Hiszen az állatok valóban mintegy „praktikus pragmatikusok” abban az értelemben, hogy viselkedésük szabályozásának semmi más alapja nincs, csupán a biológiai hasznosság. Viszont nekik nincsenek is olyan problémáik, mint amilyenek az embernek és az emberiségnek vannak.

A naturalista módszer nemcsak azt eredményezi, hogy képtelenek vagyunk tudományosan megmagyarázni az ember cselekvésének és tudatának valódi specifikumát, hanem visszamenőleg még erősíti is a hamis biológiai felfogásokat. Ha az állatvilághoz térünk vissza az ember viselkedésétől, amelynek sajátosságai ezzel a módszerrel elvileg megfejthetetlenek, ezzel elkerülhetetlenül megerősítjük a biológiában is a kezdet megismerhetetlenségének gondolatát. Az evolúcióelméletben ezt a felfogást képviselő most már mintegy „felülről”, a metafizikus, idealista koncepciók, amelyek felváltva egyszer a neuronnyulványok titokzatos „ösztönös” mozgását, vagy az entelecheia létezését, máskor a „jó forma” iránti törekvést posztulálják öröktől fogva ható hajlamokként, és így tovább.

## 2. A pszichológia szociológiai iránya

Lényegében más módszer jellemzi azokat a pszichológiai munkákat, amelyek szerint az ember mindenekelőtt társadalmi lény, s a rá jellemző lelki sajátságok megfejtését a társadalom történetében keresik. Ezek a munkák képviselik a pszichológiában a szociológiai, történeti irányzatot, szemben a naturalisztikus, biológikus irányzattal. Ha a külföldi pszichológiáról beszélünk, akkor ezt az irányt leginkább a francia tudományos irodalomban találhatjuk meg. Ezt az irányzatot képviselő munkák kiindulópontja az a tétel, mely szerint az ember természetét a társadalom formálja, s ennek következtében „az egyén magyarázó elve a társadalom” (Dumas G.: *Traité de psychologie*. t. II. 1924; 766.).

A különbségek itt mindenekelőtt magának a társadalomfejlődésnek az értelmezésében mutatkoznak, ami a külföldi szerzők többségének esetében idealisztikus. A másik ebből következő fontos különbség abban nyilvánul meg, hogy hogyan értelmezik az egyén „szocializálódásának” folyamatát.

Olyan szerzők például, mint E. Durkheim, M. Halbwachs és mások, szociológiai felfogásuknak megfelelően, ezt az embernek környezetével való szellemi, beszédkapcsolatából eredő folyamatnak tekintik. Annak eredménye ez, hogy megtanulják a társadalmi „fogalmakat” vagy a „kollektív képzeteket”. Így a társadalom ezeknek a szerzőknek, valamint a hozzájuk közelálló szerzők munkáiban mindenekelőtt a társadalmi *tudat* formájában jelenik meg, az emberi egyén pedig inkább mint „másokkal érintkező”, s csak azután mint gyakorlatilag ható társadalmi lény szerepel. Ennek ellenére azok a munkák, amelyek ezt az irányt képviselik, nagy, gyakran mind ez ideig eléggé nem értékelt gyarapodást jelentettek a pszichológiában, különösen az emberi emlékezet társadalmi formáinak fejlődése és időfogalom, a nyelvi fejlődéssel összefüggésben levő logikus gondolkodás fejlődése problémái terén, de ugyanígy a magasabbrendű érzelmek és az úgynevezett „társadalmi viselkedések” — a különféle szokások, szertartások és egyébek területén (P. Janet).

A bennünket érdeklő szempontból, felfogásom szerint, különleges kettős jelentőségük van J. Piaget kiváló tanulmányainak, amelyekben a gyermek pszichológiai fejlődésével foglalkozik. Először arra gondolok, hogy egész fejlődéstudományában alapfogalmakként szerepelnek az olyanok, mint az organizáció, asszimiláció és akkomodáció fogalmai. Másodszor a pszichikus fejlődésre vonatkozó tételére gondolok, amely szerint ez a fejlődés azoknak a viszonyoknak a produktuma, amelyekbe az egyén környezetének embereivel, a társadalommal lépett. Ezek átalakítják, módosítják a kezdetben gyermekekre jellemző megismerési folyamatok struktúráit. A gyermeki logika alakulásának például legfontosabb lépése az összefüggő intellektuális műveletrendszerek megjelenése. Ezt Piaget a külső együttműködésnek („kooperáció”) a belsőbe való átmenet eredményének tekinti, ami a társadalmi élet feltételei között valósul meg. Piaget szerint a másokkal való kooperáció nélkül az egyén nem képes műveleteit összefüggő egészre csoportosítani. Piaget nézeteinek éppen e kettőssége következtében jelentkezik egy sor igen jelentős nehézség. Ezek közül az egyik abban nyilvánul meg, hogy a társadalmi transzformáció, amelyről éppen beszélünk, valójában az ontogenetikus fejlődésnek csupán viszonylag későbbi lépcsőfokain jelentkezik és csupán a legmagasabbrendű folyamatokra vonatkozik.

Az említett, valamint más nagyszámú külföldi munkában, amelyek az emberi pszichikum sajátosságainak és tulajdonságainak társadalmi és történeti jellegével foglalkoznak, azt analizálják, kétségtelenül progresszív, materialista tendenciákat lehet felfedeznünk. Az első ilyen tendencia az, hogy az emberben levő szociális elemet nem természetes sajátosságaitól és idegfiziológiai organizációjától elvonatkoztatva kell szemlélnünk, hanem mint az anyagi, testi szubjektum történeti átalakulásának termékét. A mai francia pszichológiában ez a tendencia a legszembetűnőbbben H. Wallon és iskolája munkáiban jelentkezik. A másik tendencia az emberi pszichikum historizmusáról szóló tan absztrakt idealisztikus szociológizmusát igyekszik megszüntetni. Ezt a törekvést azoknak a szerzőknek a munkái mutatják, akik a társadalom materialista értelmezéséből indulnak ki és az ember pszichikus működésének konkrét és dinamikus jellegét hangsúlyozzák (J. Politzer).

Még fontosabb az a kísérlet, amely a pszichológiai mai történeti irányzatába be akarja vinni a munka szerepéről vallott felfogást, amely szerint a munka, miközben átalakítja a külső természetet és megteremt a materiális és

szellemi emberi objektumok világát, egyúttal magának az embernek a természetét is átalakítja, és megteremti az emberi tudatot (I. Meyerson).

A vázolt két irányzat — az ember pszichikumának naturalisztikus megközelítése, és a történeti, társadalmi módszer irányzata — valójában azonban fenntartja a mai külföldi pszichológiának azt a két területre való szétszakadását, amelyet elméletileg még a tudományok Bacon-i osztályozása igazolt. Ez a pszichológia egyik részét az anatómiai és fiziológiai kutatások területére utalta, a másik részét pedig a szociológiához. Mint tudjuk, ez a kettősség azután vég nélkül folytatódott. Egyrészt a kísérleti, fiziológiai pszichológiának és az elméleti, metafizikai pszichológiának a szembeállításával, másrészt a „magyarázó” pszichológiának és a leíró vagy „megértő” pszichológiának, végül a viselkedés-pszichológiának és a szubjektív, fenomenalisztikus pszichológiának a szembeállításával.

Természetesen az emberi pszichikum vizsgálatának e kétféle módszere a pszichológiai ismeretek feltárása során csak viszonylagosan szigetelődhetett el egymástól, mert hiszen a tényekre vonatkozó kutatások, jóllehet különböző szemszögből és különböző oldalakról történnek, egyre inkább ugyanazokra a pszichológiai jelenségekre vonatkoznak, ami objektíve előkészítette annak a lehetőségét, hogy a pszichológiának ez a kettőssége eltűnjék. Ennek a feladatnak a megoldásához azonban még sok elméleti munkára van szükség. Sem a mechanisztikus materializmus, sem az idealizmus nincs abban a helyzetben, hogy a pszichológiai vizsgálatokat úgy tudja irányítani, hogy kialakulhatna az ember pszichikus életének egységes tudománya. Ez a feladat csupán olyan filozófiai világnézet alapján oldható meg, amely a tudomány materialista felfogást kiterjeszti mind a természet jelenségeire, mind pedig a társadalmi jelenségekre. Ilyen világnézet pedig egyedül a dialektikus materializmus filozófiája.

### **3. A történeti módszer fejlődése a szovjet pszichológiában**

A szovjet pszichológia létezésének első napjaitól kezdve kitűzte maga elé azt a feladatot, hogy kidolgozza a pszichológia tudományát a dialektikus materializmus, a marxizmus alapján. Ez meghatározta azt is, hogy döntő, kulcsjelentőséget tulajdonított az emberi pszichikum társadalmi és történelmi feltételezettségének.

Ezért azzal a tétellel együtt, mely szerint a pszichikum nem egyéb, mint egy anyagi természetű szervnek, az agynak a funkciója, amely az objektív realitás tükrözésében nyilatkozik meg, már az első szovjet pszichológiai munkákban határozottan kifejtették a társadalmi környezet szerepére, az emberi pszichikum konkrét történelmi, osztály-jellegére vonatkozó tételt is.

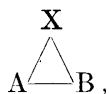
Nem szükséges részletesen beszélni arról, hogy ez a szovjet pszichológusok előtt álló feladat igen bonyolult, s hogy annak még kezdeti megoldása is csupán tartós, szisztematikus munka eredménye lehet. Ezért természetes, hogy a marxista pszichológia megteremtésének első kísérletei csupán a pszichikum materialista értelmezésének legáltalánosabb elveinek leszögezésére, valamint a pszichológiában uralkodó idealizmus kritikájára szorítkoztak (P.P. Blonszkij, K. N. Kornilov). Ennek az időszaknak a munkái az emberi viselkedés társadalmi feltételezettségének kérdését is érintették. Így 1924-ben, még a reflexiológiai álláspontról ezt írta K. N. Kornilov: „Nekünk nem az

individuális pszichológiából kell közelednünk a szociálpszichológiához, hanem éppen fordítva . . .” és „számunkra csupán a társadalmi mozgatótényezők alapján válik érthetővé az individuális pszichológia is, amivel az empirikus pszichológia foglalkozik.” ugyanakkor határozottan fellépett az ellen, hogy a pszichológiában elismerjék „a természettudományos módszer mindenhatóságát”. Csakhogy a fő módszertani kérdés, az emberi pszichikum vizsgálatára irányuló egységes módszer kérdése, megoldatlan maradt. Nyilvánvalóan megmutatkozott ez például K. N. Kornilovnak abban az időben kiadott tankönyvében (Учебник психологии, изложенный с точки зрения диалектического материализма. 1926), amelyben kifejtette az emberi viselkedést meghatározó két faktor, a biológiai és a társadalmi, tézisé, és naivul az elemi reakciók leírásával egy sorban, Somhart szellemében, jellemezte a különböző társadalmi osztályok képviselőinek pszichológiáját.

A szovjet pszichológiában az emberi pszichikum társadalmi és történeti meghatározottságának új étápiját jelentették L. Sz. Vigotszkij munkái. Nálunk elsőként L. Sz. Vigotszkij (1927) fejtette ki azt a tételt, hogy az emberi pszichológia felépítésében vezérelvként a történeti módszert kell alkalmazni. Ő adta a biológikus és naturalisztikus emberkoncepciók elméleti kritikáját, s szembeállította velük a maga kultúrtörténeti fejlődéseméletét. Ebben az volt a legfontosabb, hogy az emberi pszichikum hisztorikus természetének gondolatát, azt a gondolatot, hogy a pszichikus folyamatok természeti mechanizmusai a társadalomtörténeti és ontogenetikus fejlődés folyamán *átalakulnak*, ő vezette be a konkrét pszichológiai vizsgálatba. L. Sz. Vigotszkij ezt az átalakulást úgy értelmezte, hogy az annak a szükségképpeni eredménye, hogy az ember a környezetéhez tartozó emberekkel való érintkezés folyamán elsajátítja az emberi kultúra produktumait.

Mint tudjuk, L. Sz. Vigotszkij vizsgálatainak alapját a következő két hipotézis alkotta: az ember pszichikus funkcióinak közvetett jellegére vonatkozó hipotézis, és az a feltevés, mely szerint a belső értelmi folyamatok a kezdetben külső és „interpszichologikus” működésből származnak.

Az első hipotézis értelmében a pszichikum specifikusan emberi tulajdonságai annak következtében alakulnak ki, hogy a kezdetben közvetlen, természetes folyamatok közvetetteké alakulnak át a viselkedésbe bekapcsolódó közbeeső tag beiktatásával („stimulus — eszköz”). Ennek következtében az agyban megtörténik az egyszerű elemnek az új „egységben” való egyesülése. Az egész folyamat az alábbi képlet szerint folyik le:



az  $A-B$  a kialakult, közvetett folyamatot szimbolizálja, az  $A-X$  és az  $X-B$  pedig azokat az elemi kapcsolatokat, amelyek az általános feltételes reflexek kialakulása során képződnek. Például a közvetett visszaemlékezés esetében az elemi kapcsolatok szerkezetileg egyesülnek az  $X$  mnemotechnikai jel közvetítésével; más esetekben ezt a szerepet a szó tölti be.

Így L. Sz. Vigotszkij az ember pszichikus működésének sajátosságát az állatokéval összehasonlítva nem csupán mennyiségi gazdagodásában látta, és nem csak abban, hogy megváltozik az általa tükrözött objektív tartalom, hanem mindenekelett *felépítésének* megváltozásában.

Elvi jelentősége volt a L. Sz. Vigotszkij által egyidejűleg kifejtett második hipotézisnek is, amely szerint a pszichikus folyamat közvetett struktúrája kezdetben olyan feltételek közt alakul, amikor a közvetítő tag formája *külső* stimulus (s ennek következtében a megfelelő folyamatnak is külső formája van). Ez a tétel tette érthetővé az új struktúra szociális eredetét, amely nem belülről ered és nem valami felfedezés, hanem minden körülmények között az érintkezésben alakul ki, amely az embernél mindig közvetett. Így például az akaratlagos cselekvés „útbaindítása” kezdetben külső jel által történik, amelynek a segítségével a másik ember hat a szubjektum viselkedésére, aki aztán végrehajtja az illető cselekvést. Ezen a fokon a közvetett struktúra nem a cselekvő szubjektum által végrehajtott folyamatot jellemzi, hanem a megfelelő „intrapszichológikus” folyamatot, vagyis a folyamatot egészében, amelyben részt vesz a jelzést adó ember éppen úgy, mint az az ember, aki a jelre cselekvés végrehajtásával válaszol. Csak azután, amikor analóg helyzetben, az indító jelt maga a cselekvő szubjektum kezdi produkálni („önparancs”), a közvetítő jelleget most már az „interpszichológikus” folyamat veszi át, vagyis egészében egy ember valósítja meg: csak ekkor jelenik meg az önkéntes, vagyis az akaratlagos aktus struktúrája.

Más szóval: a pszichikus folyamatok közvetett struktúrája mindig azon az alapon jelenik meg, hogy az individuális ember elsajátítja az olyan viselkedésformákat, amelyek kezdetben úgy alakulnak ki, mint közvetlen társas viselkedési formák. Ekkor az egyén elsajátítja azt a tagot („stimulus — eszköz”), amely közvetíti az illető folyamatot, akár anyagi tárgy (munkaeszköz), akár például matematikai jelek is legyenek azok. Így a pszichológiába bevonult még egy jelentős tétel, nevezetesen az, hogy az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakult társadalmi tevékenységfajták és formák elsajátításának mechanizmusa, s azok belső pszichikus folyamatokká való átalakítása.

Meg kell azonban jegyezni, hogy az annak idején L. Sz. Vigotszkij által kifejtett gondolatok távolról sem képviseltek igazi pszichológiai rendszert. Inkább a probléma megközelítését jelentették, mintsem annak megoldását.<sup>2</sup>

Az emberi pszichikum historizmusára vonatkozó elv másik aspektusát a tudat és tevékenység problémájának kidolgozása vetette fel. E probléma felvetésének közvetlen forrása Marxnak az a tanítása volt, amely szerint az ember természete a materiális és szellemi társadalmi tevékenység folyamán megváltozik. E probléma kidolgozásának fontos útjelzője volt Sz. L. Rubinsztejnek 1934-ben megjelent cikke, amelyet a Marx könyveiben található pszichológiai problémáknak szentelt („Проблемы психологии в трудах К. Маркса” „Психотехника” 1934). Sajnos ez a tanulmány nem vonta magára annyira a figyelmet, mint megérdemelte volna.

Sz. L. Rubinsztejn később, Marxnak arra a megjegyzésére támaszkodva, amely szerint az ipar „előtünk lévő érzékelhető pszichológia”, „A pszichológia alapjai”-ban (1935) azzal a tétellel állt elő, hogy a pszichológia a tevékenység pszichológiai sajátosságait tanulmányozza, s hogy az „vizsgálódási körébe vonja a tevékenységet vagy viselkedést is” (56; 52). Ezt a formulázást

<sup>2</sup> Sz. L. Vigotszkij munkáinak részletesebb elemzését és értékelését lásd A. N. Leontyev és A. R. Lurija bevezető cikkében Vigotszkij tanulmányainak legújabbban megjelent kötetében (Избранные психологические исследования. 1956) Lásd még A. N. Leontyev: L. Sz. Vigotszkij („Советская психоневрология” 1934. № 6).

azonban a szerző később megváltoztatta. 1940-ben elméleti cikkében azt a gondolatot hirdette, hogy a pszichológia „nem a pszichikumot és a tevékenységet tanulmányozza, hanem a pszichikumot tevékenykedése *közben*”, hogy „minden pszichológia, amely tudja, hogy mit csinál, a pszichikumot, és csak a pszichikumot vizsgálja” („Мысли о психологии” 42. записки Ленинградск. педаг. инст. им Герцена Т. XXXIV.) És, jóllehet, a szerző későbbi munkáiban többször is fűzött ehhez magyarázó megjegyzéseket, amelyek óva intettek e tételek leegyszerűsített magyarázatának lehetőségétől, mégis gyakran úgy értelmezték őket, hogy majdnem teljesen elvesztették elvi értelmüket. Lényegileg más tétellel helyettesítették tételeit egészen addig, hogy a pszichikus folyamatok a tevékenységben játszódnak le és a tevékenységtől függenek. Olyan tétel ez, amely jellemző például annak az időnek főiskolai tankönyveire.

Ezzel a tétellel szemben állt a pszichikus tevékenység problémájának az a nagyobbára genetikus, történelmi megközelítése, amely ebben a vonatkozásban a Vigotszkij-féle vonalat folytatta. Ez a módszer abban a nézetben találta meg a maga kifejezését, amely szerint a pszichikus működés mint a tevékenység sajátos formája nem egyéb, mint az anyagi élet fejlődésének, a külső anyagi tevékenységnek a produktuma és derivátuma, amely a társadalmi-történelmi fejlődés folyamán belső tevékenységgé, tudattevékenységgé alakul át; ugyanekkor központi feladat maradt a tevékenység, valamint interiorizációja szerkezetének a vizsgálata.

Meg kell jegyeznünk, hogy azokban a vizsgálatokban, amelyek a tevékenység problémájának a kidolgozására irányultak, úgyszintén a 40-es évek egyéb pszichológiai munkáinak többségében is, jelentősen kevesebb figyelmet szenteltek a fiziológiai mechanizmusok kérdésének. Kevesebbet például, mint L. Sz. Vigotszkij első „kultúrtörténelmi” munkáiban. Ezért aztán később annak a hangsúlyozása, hogy az I. P. Pavlov által kezdeményezett magasabb idegműködés-fiziológiájának nagy jelentősége van a pszichológia szempontjából, igen komoly nehézségek elé állította azt a munkát, amelynek az emberi pszichikum társadalmi-történelmi jellegének problémáját kellett kidolgoznia. Ezeket a nehézségeket, természetesen, nem lehetett egyszerűen megoldani.

Sőt mi több, a marxista pszichológiának ez az alapproblémája mintha háttérbe szorult volna. Kidolgozása főleg ennek vizsgálatára korlátozódott, hogy milyen szerepe van a beszédnek (a második jelzőrendszernek) a viselkedésben. Ugyanakkor természetesen a hisztórizmus, az ember társadalmi létének és tudatának tézise felszínen maradt, de csupán deklaratív módon, és főleg az olyan pszichológiai problémákkal kapcsolatban, mint a személyiség társadalmi vonásai, a magasabbrendű érzelmek, az erkölcsi akarat problémái és így tovább.

Ilyen körülmények között újra jelentkezett a kettős alternatíva, amely azonban, mint ezt a tudományos pszichológia egész tapasztalata mutatja, valójában csak vélt alternatíva. Az első az úgynevezett „felülről való” pszichológiai vizsgálódás lehetősége, vagyis a legbonyolultabb, a sajátosan emberi problémák vizsgálatának lehetősége. Itt azonban a kutatás kezdettől fogva elkerülhetetlenül beletorkollik a tisztán leíró fogalmak körébe, amelyek csupán egészen önkényes értelmezéssel hozhatók kapcsolatba azokkal a magyarázó fogalmakkal, amelyek az elemibb folyamatok mechanizmusára vonatkoznak.

A második lehetőség az „alulról” kiinduló vizsgálatok lehetősége. Ebben az esetben az analitikusan vagy genetikusan kiválasztott legegyszerűbb viszonylatokból és folyamatokból indulunk ki. Ha a pavlovi fiziológiából indulunk ki, akkor ilyeneknek bizonyulnak a jelzés-kapcsolatok, s természetesen, a feltételes kapcsolatok vagy asszociációk keletkezésének folyamatai. Ebben az esetben természetesen meg lehet kívánni a kutatótól annak szem előtt tartását, hogy az ember társadalmi lény, stb. Ez a követelmény azonban nem valósítható meg, annál az egyszerű oknál fogva, hogy itt az alapfogalmak lényegileg más vonatkozásrendszerből származnak, mint az ember és a társadalom közötti vonatkozások rendszere. Ezért az arra irányuló erőfeszítések, hogy az emberre vonatkoztatva mélyítsük és gazdagítsuk ezeket a fogalmakat, azzal például, hogy az alkalmazkodás fogalmába bevisszük az aktivitás jegyét, a környezet fogalmába a társadalmi jelleget, az osztályjellegét, valamint ugyancsak az aktivitás mozzanatát (szem előtt tartva az egyénekre irányuló céltudatos, nevelési ráhatásokat) és így tovább, nem tudják radikálisan megoldani a kérdést, s nem vezethetnek a pszichológia kettészakítottságának megszüntetéséhez. Meg kell mondanunk, hogy ez utóbbi olyan fokig vált megszokottá, hogy egyik, nem is olyan régen közölt tanulmányban, amely a pszichológiai vitával foglalkozik, kísérlet történt a pszichológiai problémák két csoportra osztásának elméleti igazolására: a pavlovi tan alapján kidolgozott problémákra, és a történelmi materializmus alapján kidolgozott problémákra. („О философских вопросах психологии” Вопросы философии. 1954. № 4.) A valódi feladat ezzel szemben az, hogy elterjesszük az ember lélektanának valamennyi problémája terén az egységes módszert, s ezzel egységes tudomány rendszerébe foglaljuk valamennyiüket.

Felfogásom szerint jelenleg ennek a kérdésnek igen nagy jelentősége van, úgyhogy a megoldásáról való lemondás olyan tendenciák kialakulásához vezethet a pszichológiában, amelyek objektíve felújítják a naturalisztikus, pozitivista koncepciókat.

#### 4. Az egyén és a környezet, az ember és a társadalom

Nem szükséges azokról a reális előnyökről beszélnünk, amelyek abból származnak, ha a pszichológiai problémákat „alulról”, az elemi mechanizmusok oldaláról közelítjük meg. Ez a módszer azonban, mint láttuk, komoly ellentmondásokhoz vezet.

A legfőbbbet akkor észleljük, ha az emberi viselkedést a klasszikus alkalmazkodási probléma keretei között akarjuk vizsgálni, vagyis a külső környezettel való egyensúly szempontjából. Az ellentmondás abban áll, hogy egyrészt a szervezet és környezet közötti kölcsönhatás problémájának a keretei között maradó pszichológiai vizsgálat nyilvánvalóan korlátozott és már egyedül emiatt valójában nem adekvát eredményeket ad. Másrészt nem ignorálhatjuk egyszerűen ezt a problémát, hiszen az ember természeti lény, következésképpen kölcsönhatásban van a környezetével. Ezért nem tehetjük fel így a kérdést: fent kell-e tartanunk vagy el kell-e vetnünk az ember pszichológiájában ezt a problémát? A kérdést másképpen kell felvetnünk. Az a kérdés, hogy mi az új tartalma az emberre vonatkoztatott „szervezet — környezet” problémának, vagyis mikor válik fontossá az „ember — társadalom” viszony kérdése.



Csakhogy, amint ezt mindazoknak az erőfeszítéseknek a tapasztalata, amelyek arra irányultak, hogy megtalálják a szervezet és környezet problémájának új, az ember szintjének megfelelő tartalmát, azt mutatja, hogy ez, csupán az adott probléma keretei között maradván, nem érhető el. Ahhoz, hogy ezen az új szinten megközelíthessük, elsősorban a faji sajátságok és a fajt képviselő individuumok kölcsönhatásának problémáját kell vizsgálnunk.

Minthogy a faj és az egyén problémáját általában nem vetik fel a pszichológiában, ezért először röviden foglalkoznunk kell ezzel az általános biológiai kérdéssel.

A legegyszerűbb, leíró meghatározás szerint a faj az egymáshoz legközelebb álló lények csoportja. Az evolúcióelmélet a faj fogalmába belevitte azt a filogenetikai gondolatot, hogy a faj a fejlődés egy foka, amely az egész megelőző evolúciót tükrözi (V. L. Komarov).

A fajnak mint filogenetikai jelenségnek létezési realitása abban áll, hogy a faj tulajdonságai öröklés útján nemzedékről nemzedékre átadódnak, s az illető faj egyes organizmusai reprodukálják őket. „Ha nem volna öröklés, akkor nem volna faj sem. Minden egyed, amelyet mi egy fajhoz sorolunk, éppen azért tartozik hozzá, mert összekapcsolja őket a valamennyiükben közös bizonyos tulajdonságok summája, amit közös őseiktől örökölték”. (Комаров: Чтение о виде у растений. 1944; 207).

Másrészt, ami az organizmust illeti, egyes organizmusok (egyedek) saját fajukhoz tartozásukban reprodukálják annak sajátságait. Az ilyen reprodukció feltétlenül szükséges és valamennyi organizmus közös sajátsága. Ebben jut kifejezésre természetük. Így minden élőlény természetének kérdése a rá jellemző sajátságok kérdése, amelyekben fajának sajátosságai fejeződnek ki. Más szóval az individuum természete a faj hovatartozástól függ, s a filogenetikai fejlődés bizonyos elért lépcsőfokának a tükrözése.

Ebből a szempontból az organizmusok ontogenetikai fejlődése, amely a környezetükkel való kölcsönhatás következményeképpen valósul meg, nem más, mint faji sajátságaik realizálása. Ezért nagyon fontos hangsúlyoznunk, egyes szerzők leegyszerűsített tételeire gondolva, hogy ha az egyes organizmusoknak a külső környezethez való kölcsönhatását nézzük, figyelmen kívül hagyva természetüket, teljesen helytelen absztrakcióhoz jutunk. Hiszen az, *ami* az organizmus számára környezetének számít, és az, hogy ez a környezet *hogyan* jelenik meg számára, éppen az illető organizmus természetétől függ. Az organizmus természetétől függenek azok a változásai is, amelyek a környezet hatására ontogenetikusan létrejöhetnek. Csakis ennek segítségével jöhet létre a nemzedékek közötti átöröklés, a filogenetikai fejlődés mozgása.

Az emberi egyed, éppen úgy, mint bármely más élőlény, ugyancsak kifejezi sajátosságaiban saját fajának vonásait, az előző nemzedékek fejlődése által elért eredményeket.

Amikor azt mondjuk, hogy az ember specifikus sajátságai közé tartoznak ilyen és ilyen viselkedésformák, a beszéd, a tudat stb., akkor éppen azokra a sajátságokra gondolunk, amelyek filogenetikusan alakultak ki az embernek mint az „ember”-fajnak, az emberi nemnek („Menschengattung”, Marx) a fejlődése folyamán.

Az tehát a feladat, hogy megpróbáljuk magyarázni az emberi individuumnak, tevékenységének és pszichikumának specifikus sajátosságait, elemezve e sajátosságok kapcsolatát és összefüggését a megelőző ember-nemzedékek, a társadalom fejlődési eredményeivel.

Mint tudjuk, éppen ennek a kölcsönhatásnak szemszögéből elsőként Marx elemezte tudományosan az embernek mint természeti és egyben társadalmi lénynek a természetét, s éppen ez volt az a felfedezés, amely a pszichológia számára rendkívül nagy jelentőségű.

## 5. Az ember biológiai és társadalmi, történeti fejlődése

Mindmáig még meglehetősen széles körben elterjedt az a felfogás, hogy az ember filogenetikus fejlődése szakadatlanul tartó folyamat, amelyet a biológiai evolúció törvényei irányítanak. A kiásott emberekről szóló leírások, a legrégebbiektől kezdve, már az első, felületes szemlélődés alapján is meglehetősen meggyőző képet mutatnak azokról a progresszív morfológiai változásokról, amelyek egészen a mai emberig lejátszódtak, s amelyek tovább fognak folytatódni, talán egészen az új emberfaj, valamiféle *Hominum futurorum* fajának megjelenéséig.

Ez az elképzelés azzal a felfogással függ össze, hogy az ember evolúciója, minthogy biológiai törvényeknek van alávetve, kiterjed filogenetikus fejlődése valamennyi etápjára, beleértve a társadalmi feltételek között való fejlődés etápját is. Ez az elképzelés feltételezi azt, hogy ezek között a feltételek között is folytatódik a kiválasztódás és azoknak a biológiai tulajdonságoknak az átöröklése, amelyek biztosítják az emberi organizmus további alkalmazkodását.

A mai haladó paleontológia azonban határozottan ellentmond az antropogenezis ilyen elképzelésének, éppen úgy, mint a belőle folyó durva biológiai következtetéseknek.

Az antropogenezis tudományos elméletének legfontosabb eredménye az, hogy az ember filogenetikus fejlődését egymással váltakozó *lényegileg* különböző stádiumok alkotják, amelyekre különböző törvények hatnak (J. J. Roginszkij (Основы антропологии, 1954 ; 286.).

Az első ilyen stádium az emberré váláshoz való átmenet előkészítésének stádiuma. A késői harmadkorban kezdődik ez, s tart a negyedkor kezdetéig, amikor megjelenik a pitekanthroposz. Ennek a stádiumnak a képviselői az ausztrálpitekek, földi- és nyájéletet folytató majmok voltak. Már birtokukban volt az egyenes tartás és bonyolult kézi műveletekre voltak képesek, amelyek segítségével durva, még megmunkálatlan eszközöket tudtak készíteni. A bonyolult nyájon belüli kapcsolatok ugyancsak szükségessé tették számukra az egymás közötti érintkezés elemi eszközeinek meglétét is.

A második stádium — a pitekanthroposz (proteranthroposz) stádiuma, valamint az utána következő neandervölgyi ember (paleanthroposz) stádiuma az a stádium, amelyről azt mondhatjuk, hogy átmenet a mai embertípushoz (neanthroposz).

Az a minőségi változás, amely ezeket a stádiumokat a megelőző, előkészítő stádiumtól megkülönbözteti, abban áll, hogy a pitekanthroposzoknál kezdődik az eszközkészítés és a primitív közös munka az eszközök segítségével, vagyis kialakulnak a munka és a társadalom kezdetleges formái. Ez azonban lényegileg megváltoztatja magának a fejlődésnek a menetét is.

Az ausztrálpitekek stádiumában egyedüli fejlődési törvények a biológiai evolúció törvényei voltak. Ezek a törvények megtartják erejüket a proteranthroposz és a paleanthroposz stádiumaiban is. A fejlődés ezekben a stádiumok-

ban is egész sor jól ismert morfológiai változást idéz elő, többek között a belső endokranium jelentős módosulásait, a koponyaüreg agyi részének alakváltozását.

Ugyanekkor azok az öröklés által rögzített morfológiai változások, amelyek a munkatevékenység és a beszédérintkezés következtében jöttek létre, vagyis már szociális faktorok hatására, természetesen a tulajdonképpeni biológiai törvényeknek is alá voltak vetve. Más dolog aztán magának a társadalmi termelésnek és mindazoknak a jelenségeknek a fejlődése, amelyeket ez hoz magával. Itt kezdődik a teljesen új, mégpedig a szociális, társadalmi és történeti törvények kizárólagos hatásának a szférája.

Azok az egyének, akik most már a társadalmi folyamat szubjektumai, így egyidejűleg alá vannak vetve a biológiai törvényeknek (amelyek hatása alatt végbementek további morfológiai változásaik) és a társadalmi törvények hatásának (amelyek magának a társadalmi termelésnek a fejlődését irányítják). Azt mondhatjuk, hogy ezekben az átmeneti stádiumokban az új, társadalmi törvények megnyilatkozása még a biológiai fejlődés sikerei által korlátozott volt, aminek folyamatában a tulajdonképpeni ember, a homo sapiens kialakult. Minél tovább haladt ez a folyamat, annál szabadabb teret kapott a társadalmi törvények hatása, és az ember társadalmi fejlődésének tempója annál kevésbé függött a biológiai fejlődés tempójától.<sup>3</sup>

Az ember filogenezisében a második ugrópont a neantroposz stádiumába való átmenet idején alakult ki, vagyis akkor, amikor biológiailag teljesen kialakult a mai embertípus. Ezt az ugrópontot az jellemzi, hogy az ember társadalmi, történeti fejlődése teljesen kiszabadul morfológiai fejlődésének előbbi függőségéből. Megkezdődik a társadalmi törvények egyeduralkodása.

„A határnak azon az oldalán, vagyis az ember kialakulásának idején, munkatevékenysége szoros összefüggésben volt morfológiai fejlődésmenetével. A határ innenső oldalán, vagyis a mai „kész” ember idején, munkatevékenysége morfológiai fejlődésétől teljesen függetlenül alakul” (J. J. Roginszkij: i. m., 319).

Az emberek tehát a cromagnoni embertől, vagyis a tulajdonképpeni embertől kezdve, már mindazokkal a morfológiai tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek szükségesek az ember későbbi határtalan társadalmi-történeti fejlődéséhez, vagyis ahhoz a folyamathoz, amelynek már nincs szüksége öröklött természetének semmiféle megváltoztatására. És valóban ilyen jellegű volt az emberi fejlődés tényleges útja azokban a százezer években, amelyek elválasztanak bennünket a Homo sapiens faj első képviselőitől: egyrészt az emberi életfeltételek és életmód újszerű, jelentőségében és egyre gyorsuló tempóiban egyedülálló változása e fajú morfológiai sajátosságok állandósága, amelyek változékonysága immár nem terjed túl a *variánsok* határain, s amelyeknek *nincs lényeges alkalmazkodási jelentőségük*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mint ezt J. J. Roginszkij hangsúlyozza, itt éppen a különböző szférákban ható különböző törvényekről van szó, nem pedig valami közvetítő, vegyes bioszociológiai törvényekről.

<sup>4</sup> Az emberi morfogenetikus folyamat megszakadásának oka, természetesen, nem a biológiai változékonyság és örökletesség törvényei hatékonyságának a megszakadása, hanem csupán a létért való küzdelem folyamán történő kiválasztódás megszűnése. „A létért való küzdelem tana — írja K. A. Timirjazev — megtorpan a kultúrtörténet küszöbénél. Az ember minden értelmes tevékenysége egyenlő a létért való küzdelemmel.” (Исторический метод в биологии. Избр. соч. т. III. 1949; 596)<sup>36</sup>

De azt jelenti-e ez, hogy az ember színvonalán megszűnik minden filogenetikus fejlődés? Hogy az embernek mint faja képviselőjének a természete már véglegesen differenciálódott, s tovább már nem változik?

Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy azok a képességek és funkciók, amelyek a mai emberek tulajdonságai, mint például a finom fonémahallás vagy a logikus gondolkodás képessége, stb., ontogenetikus funkcionális változások produktumai (A. N. Szevercov), amelyek *függetlenek* a fajfejlődés gazdagodásaitól, a megelőző nemzedékek fejlődési eredményeitől.

Nyilvánvaló, hogy ez a feltevés tarthatatlan.

A nyelv segítségével való érintkezés vagy a szerszámok és eszközök alkalmazásának képessége, természetesen, szintén átszáll nemzedékről nemzedékre, s ebben az értelemben faji emberi tulajdonságok. Azt az egyént, aki-ben bizonyos okok miatt nem alakulnak ki az ilyen tulajdonságok (lásd egy-bizonyos Kaspar Hauser esetét, amit az irodalom időről időre leír), nem tekint-hetjük a mai emberi vonások kifejezőjének, akármilyen kevésbé különbözzék is attól morfológiai jegyei tekintetében.

Az ember ontogenetikus fejlődése folyamán feltétlenül realizálja fájának szerzeményeit, közöttük azokat is, amelyek a társadalmi-történeti korban halmozódtak fel. Az a forma azonban, amelyben az emberiség társadalmi, történeti fejlődésének szerzeményei felhalmozódnak és megszilárdulnak, gyökeresen különbözik a filogenetikusan kialakult tulajdonságok felhalmo-zásának és megszilárdításának biológiai formájától. Ugyanígy szintén gyökeresen különbözik az emberiség történelmi fejlődése folyamán kialakult szerzemények átadási formája is az egyes egyedeknél.

Az ember színvonalán tehát a faji és egyéni tulajdonságok problémája megmarad, csak hogy teljesen más tartalommal. Azt, hogy milyen kölcsön-hatásban vannak ezek egymással, az alábbiakban igyekszünk kimutatni.

## 6. Hogyan sajátítja el az ember a társadalmi, történeti tapasztalatot?

Az emberiség történelme folyamán igen nagy szellemi erőket és képes-ségeket fejlesztett ki. A társadalomtörténet évezredei ebben a vonatkozás-ban hasonlíthatatlanul többet adtak, mint a biológiai evolúció évmilliói. Az ember képességeinek és tulajdonságainak kialakulása folyamán elért ered-mények felhalmozódtak és nemzedékről nemzedékre szálltak. Azt jelenti ez, hogy ezeknek a szerzeményeknek meg kellett szilárdulniuk. De láttuk már, hogy a társadalmi törvények uralmának idején nem morfológiai sajátságok-ként, örökletes anyagban rögzített módosulásokként szilárdultak meg. Sajátos, külső (exoterikus) formában rögzítődtek.

A filogenetikus tapasztalat felhalmozásának ez az új formája azért volt lehetséges az ember számára, mert, az állatok tevékenységétől eltérően, a specifikusan emberi tevékenységnek produktív jellege van. Ilyen mindenek-előtt az alapvető emberi tevékenység, a munkatevékenység.

A munka, megvalósítva a termelés folyamatát (mindkét formájában, anyagi és szellemi formájában), bevésoedik produktumába. „Az, ami a munkás felől nézve — mondja Marx — mozgás (Unruhe) formájában jelenik meg, most, a produktum felől nézve, nyugvó tulajdonság formájában (ruhende Eigenschaft), lét-formában jelenik meg”.

A munkának tevékenységformából létformába (vagy tárgyiassba = Gegenständlichkeit) való átalakulási folyamatát különböző szemszögből és

különféle vonatkozásokban lehet nézni. Nézhetjük a ráfordított munkaerő mennyiségének oldaláról és nézhetjük a termelt produktum mennyisége szempontjából, a munka konkrét tartalmától elvonatkoztatva. De nézhetjük ezt a folyamatot a munkatevékenység tartalmának oldaláról is, a termelő egyénekhez való viszonyában, elvonatkoztatva más oldalaitól és viszonylataitól. Akkor az említett átalakulás úgy jelenik meg előttünk, mint az emberi szellemi erők és képességek megvalósulásának, eltárgyasulásának folyamata az emberek tevékenységének produktumaiban, az emberiség anyagi és szellemi kultúrájának története viszont, mint olyan folyamat, amely külső, tárgyi formában fejezi ki az emberi nem képességeinek fejlődési eredményeit. Ebből a szempontból nézve a tökéletesedés és differenciálódás minden lépését, például az eszközök és szerszámok esetében, úgy tekinthetjük, mint az emberi kéz pszichomotorikus fejlődésének bizonyos fokú kifejeződését és rögzülését; a nyelvek fonetikájának finomodását úgy tekinthetjük mint az artikulációs képességek és a beszédhallás fejlődésének kifejezését; a művészeti termékekben mutató haladást az emberiség esztétikai fejlődésének kifejezőjeként tekinthetjük, és így tovább. A külső tárgyak formájában még a közönséges anyagi iparban is bizonyos emberi képességeket vagy az ember tárgyiasult „lényeges erőit” (Wesenskräfte des Menschen) láthatjuk.

Különösen kell hangsúlyoznunk, hogy ebben az esetben az emberek *pszichikus* képességeiről van szó. Bár a képességeknek az az összessége, amelyet az ember a munka folyamán mozgásba hoz, s amelynek lenyomata megmarad a munkaproduktumban, feltétlenül magában foglalja fizikai erőit és képességeit is, ez utóbbiak azonban csupán gyakorlatilag valósítják meg az ember munkatevékenységének azt a specifikus oldalát, amely pszichológiai tartalmát fejezi ki. Ezért Marx úgy beszél az ipar tárgyi formájáról mint az érzékelhetően előttünk álló *pszichológiáról*, a továbbiakban pedig ezt írja: „Az olyan *pszichológia*, amely számára ez a könyv, vagyis a történelem éppen érzékileg leginkább tapintható, leginkább elérhető része be van zárva, nem lehet valójában tartalmas és *reális* tudomány”

Marxnak ezt a gondolatát gyakran idézték pszichológiai irodalmunkban, de általában szűkebben értelmezték, mégpedig főleg történeti, genetikai értelemben. Valójában pedig a tudományos pszichológia szempontjából általánosabb, mégpedig döntő jelentősége van. Ez a jelentőség teljes mértékben kibontakozik, ha megnézzük a folyamat másik oldalát: ha nem az emberi képességek *eltárgyasítása* (Vergegenständigung) oldaláról nézzük, hanem az egyének által történő elsajátítás (Aneignung) oldaláról.

Az ember ontogenetikus fejlődése folyamán<sup>5</sup> sajátos, specifikus kapcsolatokba lép az őt körülvevő világ tárgyaival és jelenségeivel, amelyeket az emberek előző nemzedékei alkottak. Specifitásukat mindenek előtt ezeknek a tárgyaknak és jelenségeknek a természete határozza meg. Ez az egyik oldal. Másik oldalról viszont azok a feltételek határozzák meg, amelyek között ezek a viszonyulások létrejönnek.

A valóságos, az emberhez legközelebb álló világ, amely mindennél jobban meghatározza létét, az a világ, amelyet emberi tevékenység alakított át vagy alkotott meg. Ez azonban, mint a társadalmi tárgyak világa, azoké a tárgyaké, amelyek az emberi képességeket testesítik meg, amelyek a társadalmi-történelmi gyakorlat fejlődése folyamán alakultak ki, közvetlenül nem

<sup>5</sup> Itt és a továbbiakban csupán a születés utáni fejlődési szakaszcól beszélek.

adatik az egyén számára ; *ebben* a sajátos minőségében minden egyes embernek mint feladat van adva.

Már a legelemibb eszközöket, szerszámokat vagy a mindennapi használati tárgyakat, amelyekkel legelőször találkozik a gyermek neki magának kel aktívan feltárnia specifikus minőségükben. Más szóval : a gyermeknek hozzájuk való viszonyában olyan gyakorlati vagy megismerő tevékenységet kell végeznie; amely *adekvát* (jóllehet nem azonos) a bennük megtestesülő emberi tevékenységgel. Másik kérdés ; mennyire lesz adekvát a gyermeknek ez a tevékenysége, és ennek következtében a teljesség milyen mértékéig tárul fel előtte az illető tárgy vagy jelenség jelentősége, de annyi bizonyos, hogy *ennek a tevékenységnek mindig meg kell lennie*.

Ezért van az, hogy amikor állatok ketrecébe az emberi anyagi kultúra tárgyait betesszük, akkor, bár ezek a tárgyak természetesen nem vesztek el egyetlen fizikai tulajdonságukat sem, specifikus sajátosságaik, amelyekben az embernek megjelennek, mégsem tűnnek elő az állatoknak, számukra csupán az alkalmazkodás, a kiegyensúlyozás tárgyaiként szerepelnek, vagyis csupán az állat természeti környezetének részeiként.

Az állatok tevékenysége megvalósítja a környezethez való alkalmazkodás bizonyos aktusait, ezek az aktusok azonban sohasem a filogenetikus fejlődés eredményei elsajátításának aktusai. Ezek az eredmények *adva vannak* az állat számára a maga természeti, öröklött sajátosságaiban ; az ember számára *feladva vannak* az őt körülvevő jelenségek világában.<sup>6</sup> Ahhoz, hogy az ember realizálhassa ezeket az eredményeket a maga ontogenetikus fejlődése során, el kell azokat *sajátítani*. Az egyén csakis ennek a mindig aktív folyamatnak az eredményeképpen válik képessé arra, hogy kialakítsa magában az igazán emberi természetet, vagyis azokat a tulajdonságokat és képességeket, amelyek az ember társadalmi és történeti fejlődésének produktumai. Ez azonban éppen azért válik lehetővé, mert ezek a sajátosságok és képességek objektív, tárgyi formát öltöttek.

„Csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagságának segítségével fejlődik ki — mondja Marx —, részben pedig először is születik meg a szubjektív *emberi* érzékiesség gazdagsága : a zenei hallás, a formszépségre érzékeny szem, röviden az olyan *érzetek*, amelyek emberi gyönyörök forrásaivá válhatnak, s amelyek lényeges *emberi* erőkként tételezik önmagukat. Mert nemcsak az öt külső érzet, hanem az úgynevezett lelki érzetek is, a gyakorlati érzetek (akarat, szeretet, stb.), egy szóval az *emberi* érzékelés csupán *megfelelő* tárgy jelenlétében jöhet létre, hála az *elemberiesedett* természetnek. Az öt külső érzékelés *kialakulása* : a mindezideig lejátszódott világtörténelem munkájának eredménye”.

Az ember „világhoz való *emberi* kapcsolatai közül mindegyik : a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, a gondolkodás, szemlélet, érzés, akarat, tevékenység, szeretet, egy szóval, individualitásának valamennyi szerve... nem más, mint... a maga tárgyhoz való viszonyában az utóbbi elsajátítása, az *emberi* valóság elsajátítása” (43 ; 591).

Az egyes emberek lelki pszichikus fejlődése tehát egy egészen sajátos folyamat, az elsajátítás folyamatának produktuma, ami egyáltalában nincs meg az állatokban, mint ahogy nem képesek az ellentétes folyamat elvég-

<sup>6</sup> „Sem az objektív értelemben vett természet, sem a szubjektív értelemben vett természet nincs adva az *emberi* lénynek adekvát módon”, — jegyzi meg Marx.

zésére sem, vagyis arra, hogy tevékenységüket objektív produktumokban eltárgyasítsák.<sup>7</sup>

Különösen kell hangsúlyoznunk, hogy ez a folyamat különbözik a természeti környezethez való individuális alkalmazkodástól, mert az alkalmazkodás, az egyensúlyteremtés fogalmának feltétlen kiterjesztése az ember ontogenetikus fejlődésére szinte teljesen elfogadottá vált. Ennek a fogalomnak azonban a szükséges analízis nélküli kiterjesztése az emberre csak elfedi a fejlődés igazi képét.

Tárgyalhatjuk-e például az alkalmazkodás vagy az egyensúly terminusai-val az embernek azt a viselkedését, amely igyekszik kielégíteni megismerő szükségletét a szóbeli formában objektíve meglévő ismeretekben, amik számára céljá, vagy a cél elérésének feltételévé válnak. Az ember, kielégítve tudás-szükségletét, *saját* fogalmainak megfelelő szavakat tud alkotni, vagyis meg tudja tanulni a szavak jelentését. Ez a folyamat azonban egyáltalában nem hasonlít a tulajdonképpeni alkalmazkodáshoz, egyensúlyozáshoz.

Ugyanez az eset akkor is, amikor az emberi viszonyulás objektumai materiális, dologi tárgyak, amelyeket az ember alkotott tevékenységével, amilyenek például a munkaeszközök. Az eszköz az ember számára nemcsak olyan tárgy, amelynek meghatározott külső formája van, s amely meghatározott mechanikus tulajdonságokkal rendelkezik. Olyan tárgy az számára, amelyben megvannak a velük való bánásmódok, a munkaműveletek lenyomatai (P. J. Galperin). Ezért az embernek a szerszámhoz való adekvát viszonyulása mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy megtanulja (gyakorlatilag vagy elméletileg, csupán jelentőségük megismerésével) a benne rejlő funkcionális műveleteket, kifejtve a maga emberi képességeit.<sup>8</sup>

Nyilvánvalóan ugyanez vonatkozik minden *emberi* tárgyra.

A tulajdonképpeni alkalmazkodási folyamatok és az elsajátítási folyamatok közötti alapvető különbség abban áll, hogy a biológiai alkalmazkodás az organizmus faji sajátságainak és képességeinek valamint faji viselkedésének a *módosulási* folyamata. Más dolog az elsajátítás vagy megtanulás folyamata. Olyan folyamat ez, amelynek eredményeképpen az egyének *reproduktálják* a történelmileg kialakult emberi képességeket és funkciókat. Azt mondhatjuk, hogy olyan folyamat ez, amelynek segítségével az ember ontogenetikus fejlődése folyamán eléri azt, amit az állat öröklés útján ér el, vagy pedig: az egyén sajátságaiban megtestesülnek a fajfejlődés eredményei.

Az emberben e folyamat során kialakult képességek és funkciók pszichológiai neoformátumok, amelyhez viszonyítva az öröklött mechanizmusok és folyamatok csupán szükséges belső (szubjektív) feltételek, amelyek *lehetővé* teszik azok kialakulását. Nem *határozzák* azonban meg sem mennyiségüket, sem specifikus minőségüket.

Így például az ember morfológiai tulajdonságai lehetővé teszik azt, hogy kialakuljanak halló képességei, de csupán a nyelv objektív léte magyarázza meg *beszéd*-hallás kifejlődését, a nyelv fonetikus sajátsága pedig e hallás specifikus minőségeinek a kifejlődését.

<sup>7</sup> Érthető okokból elvonatkoztatok azoktól az esetektől, amelyekben az állatok „építő ösztöneiről” stb. van szó, mert nyilvánvaló, hogy ezeknek egészen más a természetük.

„... Bizonyos mennyiségű munkaeszköz elsajátítása egyértelmű azzal, hogy maguk az egyének elsajátítanak bizonyos képességeket” (K. Marx).

Az emberi gondolkodás pontosan ugyanígy nem vezethető le az emberi agy veleszületett processzusainak és az általuk irányított belső törvények következményeképpen. A logikus gondolkodás képessége csupán a *logika* el-sajátítása révén alakulhat ki, ami az emberiség társadalmi gyakorlatának objektív produktuma. Az emberben, aki korai gyermekkorától kezdve nincs kapcsolatban azokkal az objektív formákkal, amelyekben megtestesül az emberi logika, s nem érintkezik az emberekkel, a logikus gondolkodás folyamatai nem akkor alakulhatnak ki, még akkor sem, ha számtalanszor találkozott olyan problematikus szituációkkal, amelyekhez való alkalmazkodás éppen ennek a képességnek a kialakulását megkívánja.

Különben az az elképzelés, mely szerint az ember egymaga áll szemben az őt környező tárgyi világgal, természetesen teljesen mesterkélt. Normális körülmények között az embernek az őt körülvevő tárgyi világhoz való viszonyulásai mindig az emberekhez, a társadalomhoz való viszonya által közvetítettek. Ezek sohasem függetlenek az érintkezéstől; még akkor sem, amikor az ember látszólag egyedül van, amikor például tudományos vagy hasonló tevékenységgel foglalkozik (K. Marx : Német ideológia).

Az *érintkezés* akár a maga kezdeti, külső formájában, mint a közös emberi tevékenység mozzanata, a „közvetlen kollektivitás” formája jelenjen meg, akár a belső interiorizációs formaként — a második specifikus, szükséges feltétele annak a folyamatnak, amelyben az egyének eléri az emberiség történeti fejlődésének eredményeit.

Az érintkezésnek az ember ontogenetikus fejlődésében játszott szerepét meglehetősen alaposan vizsgálták a korai gyermekkorak szentelt tanulmányokban.<sup>9</sup> A bennünket érdeklő szempontból ezeknek a vizsgálatoknak az eredményét a következőkben foglalhatjuk össze.

A gyermeknek az őt körülvevő emberi tárgyakkal való gyakorlati kapcsolatai már a legkorábbi gyermekkortól kezdve szükségképpen összekapcsolódnak a felnőttekkel való érintkezéssel. Ez az érintkezés, kezdetben természetesen „gyakorlati”.

E korai kapcsolatok felvételének szubjektív feltétele annak a specifikus reakciónak a felébredése a gyermekben, amelyet D. Figurin és A. Deniszova „élénkségi komplexusnak” nevezett. Ebből a komplex reakcióból differenciálódik el később az őt körülvevő emberekkel való gyakorlati érintkezés.

Ennek az érintkezésnek kezdetétől fogva az emberre jellemző, közvetett lefolyású jellege van, de korai, kezdetleges formáiban nem a szó, hanem a tárgy játszotta a közvetítő szerepet. Azért alakult ez így, mert a gyermek fejlődésének kezdetén a környezet tárgyaival való kapcsolatai a felnőttek segítségével jönnek létre: a felnőtt viszi közel a gyermekhez azt a tárgyat, amelyért nyúl; a felnőtt eteti a gyermeket kanállal; ő működteti a hangot adó játékokat, és így tovább. Más szóval: a gyermeknek a tárgyi világhoz való kapcsolatait kezdetben mindig a felnőtt tevékenységei közvetítik.

Ezeknek a kapcsolatoknak másik oldalát az jellemzi, hogy maga a gyermek által végzett cselekvések nem csupán tárgyra, hanem emberre is irányulnak. Amikor például a gyermek a földre dobja a tárgyakat, ezzel a cselekvésével a jelenlevő felnőttre is hat. Ezt a jelenséget olykor úgy írják le, mint „a felnőtt érintkezésre való felszólítását” (E. K. Kaverina). A kap-

<sup>9</sup> F. I. Fradkina, T. E. Konnikova és R. J. Lehtman-Abramovics munkáira gondolok.



csolatteremtés motívumának a gyermekben való megjelenését az mutatja, hogy bizonyos cselekvéseit nem a tárgyi hatás kezdi megerősíteni, hanem a felnőttek az ő cselekvéseire adott reakciója. Beszédesen bizonyítják ezt például S. Fajansz vizsgálatainak adatai, aki a bölcsődés korú gyermekeknek a tárgyakkal való manipulálását vizsgálta. Ha a felnőtt eltűnik a gyermek észlelési mezejéből, abbahagyja a cselekvést. Ha a felnőtt újra megjelenik előtte, ismét folytatja.

Így tehát az egyén fejlődésének már legelső szakaszaiban a környezetében lévő emberekkel való kölcsönhatáson keresztül jelenik meg előtte a tárgyi valóság, s ez az oka annak, hogy nemcsak dologi sajátságaik oldaláról és biológiai értelmükben jelennek meg, hanem mint tárgyak világa, amelyek fokozatosan tárulnak fel az ő emberi tevékenysége számára — a maguk társadalmi jelentőségében.

Ez biztosítja azután azt a kezdeti állapot, amelyen kialakul a nyelv, a beszédbeli érintkezés elsajátítása.

Nem érintve most az új mozzanatot, amit a pszichikus fejlődésbe a beszéd visz bele (erről sok ezer oldalt írtak már), csupán még egyszer szeretném hangsúlyozni, hogy bár a nyelvnek igen nagy, valóban döntő szerepe van, a nyelv mégsem *démiurgosza* az emberben levő emberinek. A nyelv az a valami, amiben közvetítődik, átadatik az egyes embereknek az emberiség társadalmi és történeti gyakorlatának tapasztalata. Ennek következtében szintén érintkezési eszköz, annak a feltétele, hogy ezt a tapasztalatot az egyének elsajátíthassák, s ugyanakkor tudatuk létezési formája is.

Más szavakkal: az emberi pszichikum kialakulásának ontogenetikus folyamata nem a tulajdonképpeni szóingereknek a hatása alatt játszódik le, hanem a leírt specifikus elsajátítási folyamat eredménye, amelyet a társadalomban élő individuumok életfejlődésének *valamennyi* körülménye határoz meg.

Az elsajátítási folyamat valósítja meg az ontogenetikus fejlődés alapvető követelményét az ember számára. Ennek eredménye az, hogy az egyén tulajdonságaiban és képességeiben reprodukálja az emberi faj történetileg kialakult tulajdonságait és képességeit, közöttük a nyelv megértésének és használatának képességét is.

Amikor társadalmi környezetről beszélünk, amelyben az ember él, akkor ennek a fogalomnak más tartalmat adunk, mint ami a biológiában tapadt hozzá. A biológia értelmezése szerint azokat a feltételeket értjük rajta, amelyekhez a szervezet alkalmazkodik. Az ember legközvetlenebb társadalmi környezete az a társadalmi csoport, amelyhez tartozik, s amely közvetlen érintkezési körét alkotja. Ez természetesen bizonyos hatással van rá. Csakhogy az ember ontogenetikus fejlődéséről vallott burzsoá pszichológiai elképzelésekkel szemben, amely szerint ez nem más, mint „környezetéhez való adaptáció”, a hozzá való alkalmazkodás egyáltalában nem fejlődési elve. Éppen ellenkezőleg, az emberi fejlődés eredményeit annak kell tulajdonítani, hogy kilépett *saját* közvetlen környezetének korlátozottságából, és semmiképpen sem annak, hogy alkalmazkodott hozzá, ami csak megakadályozná abban, hogy a lehető legteljesebben kifejtse a benne meglévő valóban emberi tulajdonságokat és képességeket. Épp ezért az ember társadalmi környezetéhez való alkalmazkodásának fogalma legalábbis kétértelmű, mind társadalmi, mind etikai vonatkozásaiban.

Az ember fejlődése, élete, természetesen, megkívánja, hogy szakadatlan kapcsolatban legyen a létező dolgokkal, közöttük a természeti környezettel is. Ez a kölcsönhatás, ez az anyagszere, amely az ember és a természet között fennáll, biztosítja a természethez való alkalmazkodását. Az ember azonban nemcsak egyszerűen alkalmazkodik az őt körülvevő természethez, hanem megteremti saját létének szükségleteit. Ennek következtében az ember, az állattal ellentétben, tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi ezt a folyamatot (K. Marx). Ezenkívül az ember azokat az eszközöket, lehetőségeket és készségeket, amelyekre tevékenységének megvalósításához szüksége van, amelyek biztosítják a természettel való kapcsolatát, a társadalomban találja meg, vagyis abban a világban, amely társadalmi és történeti folyamat révén alakult ki. Ahhoz, hogy ezeket *saját* eszközeivé, *saját* képességeivé, *saját* készségeivé tehesse, kapcsolatba kell lépnie az emberekkel és a tárgyi valósággal. Ezeknek a kapcsolatoknak a kifejlődése közben valósul meg ontogenetikus fejlődése. Éppen úgy, mint ahogy az állatok természeti környezetükben való fejlődése is, az ember fejlődése is ektologikus jellegű (tudniillik a külső feltételektől függ), mégis, az állatok evolúciójával ellentétben, nem alkalmazkodási folyamat a szó tulajdonképpeni biológiai értelmében.

Ha az antagonisztikus osztálytársadalom feltételei között az emberek többsége, akik a kizsákmányolt osztályokhoz és az elnyomott népekhez tartoznak, csaknem kizárólag durva fizikai munkával kénytelen foglalkozni, ami megakadályozza magasabb szellemi képességeik kifejlődését, akkor ez nem azzal magyarázandó, hogy „nem alkalmazkodtak” a magasabb követelményekhez, hanem attól a tőlük független helytől, amely részükre jutott a társadalmi viszonylatok rendszerében. Az utóbbi körülmény, amely meghatározta számukra az emberi valóság elsajátításának lehetőségét, meghatározta egyúttal „alkalmazkodásuk” lehetőségeit, vagyis emberi természetük, emberi képességeik és tulajdonságaik kifejlődésének lehetőségeit is.

Az osztálytársadalom történetének egész ideje alatt az emberiség együttes tevékenysége által elért fejlődési eredmények, valamint az emberi képességek összességének elérése az egyes egyének fejlődésében csupán egyoldalú és részleges volt. Csupán a magántulajdon uralmának és a belőle fakadó antagonisztikus viszonylatoknak megsemmisítése teremthet olyan feltételeket, amelyek megsemmisítik az egyének ilyen egyoldalúságát (K. Marx). Ezzel egyúttal megteremtődnek azok a feltételek, amelyek között az ember ontogenetikus fejlődésének alapelve, vagyis az, hogy az egyén tulajdonságaiban és képességeiben reprodukálódnak mindazok a sokoldalú tulajdonságok és képességek, amelyek a társadalmi, történeti fejlődés során kialakultak, első ízben valósulhat meg teljes mértékben.

Azt jelenti ez, hogy ennek az elvnek a megvalósulása már nem korlátozódik e körülmények között arra, hogy gyakorlatilag „elidegeníti” az embertől az ember által elért eredmények világát, és hogy először most valósulhat meg teljesen” minden ember hivatása, rendeltetése, feladata: valamennyi képességének sokoldalú kifejlesztése” (K. Marx).

Annak a tanulmányozása, hogy az ember e hivatása és rendeltetése megvalósulási folyamatának mik a konkrét törvényei, korunk tudományos pszichológiájának szintén igen fontos feladata.

Mik a legközvetlenebb feltételei, és mi a tartalma az említett folyamatnak?

## 7. Alapvető mechanizmusok az állatok és az ember ontogenetikus fejlődésében

Az állatoknál két típusú viselkedés együttesen működő mechanizmusai ismeretesek. Az első típushoz tartoznak a veleszületett, örökletes viselkedési mechanizmusok (a feltétlen reflexek, ösztönök), vagyis azok a mechanizmusok, amelyek az állat faji viselkedését valósítják meg. A második típushoz tartozó viselkedési mechanizmusok nem öröklöttek, hanem az élet folyamán alakulnak ki (a feltételes reflexek és azok bonyolult formái), vagyis az egyéni alkalmazkodást megvalósító viselkedési mechanizmusok.

A veleszületett faji viselkedés alapvető sajátossága abban áll, hogy kialakulása szorosan összefügg az exoszomatikus szervek fejlődésével (azokéival, amelyek az állatnak a környezetével való kapcsolatait biztosítják), s evolúciójuknak mintegy funkcionális oldalát alkotja.

A faji viselkedés módosulásai, mint minden öröklött módosulás a kiválasztódás és a kis módosulások összegeződése útján jönnek létre, s *igen lassú* folyamatok, amelyek lassú módosulással válaszolnak a külső környezet változásaira. Ugyanakkor alapvető jelentőségük van az alkalmazkodásban. (A. N. Szevercov).

Más lapra tartoznak az individuális viselkedés mechanizmusai. Főleg abban különböznek ezek a faji viselkedés mechanizmusaitól, hogy bennük csupán azok a *képességek* vannak rögzítve, amelyek segítségével megvalósulhat az egyéni alkalmazkodás, az állati viselkedés mechanizmusaiiban viszont maga a viselkedés van rögzítve. Bár ezek gyors módosulásokkal válaszolnak a környezet változásaira, evolúciójuk szintén kapcsolatban van a lassú örökletes módosulásokkal, csak hogy közvetett formában: az agynak, a legsokoldalúbb funkciójú szervnek a módosulásaival.

Az állategyedek viselkedésének központi jelentőségű kérdése a két mechanizmus *kölcsönhatása*.

A korszerű állatvizsgálatok által felhalmozott hatalmas kísérleti anyag tanúskodik amellett, hogy az örökletes viselkedés az egyéni tapasztalattól teljesen függetlenül gyakorlatilag nem valósulhat meg. Még az olyan állatok is, amelyek ösztöneik hangsúlyozott gépszerűségéről ismeretesek, amilyenek például a rovarok, Fabre régi elképzelésével ellentétben, viselkedésüket a külső környezet megváltozott elemeihez igazítják (E. Rabaud, A. Molitor, K. B. Frisch).

Ugyanez a helyzet az olyan veleszületett aktusokkal is, mint például a csirkék csipegető mozdulatai. Több szerző kísérleti vizsgálatai, amelyekben többek között a csipegető mozdulatokat „halogató” módszert alkalmazták, bebizonyították, hogy e mozdulatok eredményes elvégzéséhez bizonyos gyakorlati időre van szükség, aminek a folyamán megtörténik a mozdulatok összeegyeztetése és koordinációja (F. Shepard és F. Breed, W. W. Cruze, V. M. Borovszkij).

Végül ismeretes, hogy a magasabbrendű emlősöknél a feltétlen reflex-működés jelentkezése nemcsak a megfelelő idegmechanizmusok megérésének idejétől függ, hanem a külső feltételek hatásától is, amelyek következtében a veleszületett viselkedési mechanizmusokat gyorsan elborítják a feltételes reflexek (A. D. Szlonim).

Az állat ontogenetikus fejlődése folyamán tehát öröklött viselkedése alkalmazkodik, hozzáigazodik a külső környezet változékony elemeihez.

Mint hogy pedig a környezetben mindig vannak változékony elemek, az állatok faji viselkedésében is mindig van egyéni módosulás (I. P. Pavlov).

Másrészt tudjuk, hogy az állatok egyéni viselkedésének alakulása saját, veleszületett faji viselkedésüktől is függ. Akár egyes feltételes reflexről van szó, akár fokozatosan kialakuló láncszerű viselkedés-stereotípiáról, akár az állat értelmi viselkedéséről, mindezekben az esetekben, szükség van a veleszületett, ösztönös alap meglétére.

Abból a célból, hogy megértsük az állatok egyéni viselkedését és annak a külső feltételek hatására kialakuló változásait, legelőször is figyelembe kell vennünk az illető állatfajra jellemző veleszületett viselkedési alapot. Ezzel kapcsolatban I. P. Pavlov a következőket írta: „Mindezeknek a reflexeknek a teljes lajstromozása, részletes leírása és természettudományos rendszerezése (a feltétlen reflexekről, az ösztönökről van szó. A. L.) az idegrendszer fiziológiájának egyik legfontosabb soron lévő problémája”. „És még egyszer ismétlem, hogy a legnagyobb mértékben fontos ezeknek a reflexeknek a felleltározása és megfelelő rendszerezése, mert a szervezet minden további idegműködése, mint azt a továbbiakban látni fogjuk, ezeknek a reflexeknek a fundámentumán épül fel”.

Az összehasonlító fiziológiai és állatlélektani eredmények egybehangzóan arról tanúskodnak, hogy az állatok egyéni viselkedésének kialakulása közvetlen összefüggésben van a rájuk jellemző ösztönökkel. Az állat például nehéz feladatokat képes megoldani, ha ezek a feladatok sajátos faji viselkedése lehetőségeinek övezetébe esnek, viszont még a könnyebb feladatokkal sem képes megbirkózni, ha azok nem adekvátak, ha eltérnek faja életének természetes feltételeitől (I. Buytendijk).

Természetesen az állat végrehajthat olyan viselkedési formákat is, amelyekről külsőleg azt hihetnők, hogy semmiféle kapcsolatban nincsenek ösztönökkel. Ha azonban nyomon követjük ezeknek a viselkedéseknek a kialakulási menetét, teljesen nyilvánvalóvá válik az öröklött, veleszületett alappal való kapcsolatuk. Például szolgálhat az idomított állatok viselkedésének elemzése. Az oroszlánfóka labdaegyensúlyozása vagy a róka szőnyegkigöngyöltése valójában olyan műveletek, amelyek látszólag semmiféle összefüggésben nincsenek faji viselkedésükkel. S mégis, ezek a műveletek ösztönös reakcióikon alapulnak (M. A. Gerd). Kezdetben az állat valamilyen fajára jellemző általános viselkedési formát idéznek elő, amelyek magukban foglalják a szükséges idomítási mozdulatokat (a közvetlen vagy közvetett „nekiindítás” stádiuma). Majd feltétlen megerősítéssel rögzítik ezeket a mozdulatokat, az idomítás szempontjából fölösleges mozdulatokat pedig meggátolják, leválasztják (a megerősítés, „a csiszolás” stádiuma). Mindkét stádium *szükségessége* világosan mutatja, hogy minden, az idomítás által kialakított teljesen új viselkedés az állat faji viselkedésének egyenes derivátuma, és ez utóbbinak a külső feltételekhez való hozzáigazítása, alkalmazása. Szokatlan formája legfeljebb az idomítók széleskörű feltételteremtő találmányát igazolja. Ugyanez vonatkozik azokra az igen bonyolult állatviselkedésekre, amelyeket Wolfe majomkísérleteinek mintájára, külső effektusokra végzett kísérletekben értek el.

Nem kell különösebben utalnunk ebből a szempontból arra, hogy miképpen alakulnak ki az állatok egyéni tapasztalatai a számukra megszokottabb feltételek között. Jól tudjuk, hogy azok a különbségek, amelyeket a vizsgálatok ilyen esetekben felfedeznek, a konkrét mechanizmusok, valamint a viselkedési folyamatok felépítésének a különbségei, tehát annak a kör-

nyezettükrözésnek a különbségei, amely kialakul bennük, s amely lehetővé teszi az előbbieket megvalósulását. Csakhogy az egyéni viselkedés mechanizmusainak a bonyolódása — az elemi feltételes reflexektől a majmok bonyolult intellektuális tevékenységéig — a fejlődést csupán egy irányban fejezi ki: abban az irányban, amelyben az állatban kialakul az a képesség, hogy sajátos faji viselkedését olyan konkrét feltételek között realizálja, amelyek egyre jobban és jobban eltávolodnak a megszokott életfeltételektől.

Az állatok egyéni viselkedése tehát mindig kétféle tapasztalat eredménye. Az egyik a faji tapasztalat, amely a feltétlen reflexben, illetve ösztönös mechanizmusokban rögzítődik, a másik az egyéni ontogenetikusan kialakuló tapasztalat. Még pedig az *az alapvető funkció, amelyet az egyéni tapasztalat kialakulásának mechanizmusai valósítanak meg, nem más, mint a faji viselkedésnek a külső környezet változó elemeihez való alkalmazása.*

Másról van szó az ember esetében. Az állatokkal ellentétben az ember rendelkezik még egy harmadik tapasztalat fajtával. Ez a társadalmi-történeti tapasztalat, amelyet az ember ontogenetikus fejlődése folyamán sajátít el.

Ez a tapasztalat abban az értelemben faji jellegű, hogy nem az egyes egyének élete folyamán alakul ki, hanem sok ember nemzedék fejlődési produktuma, s egyik nemzedék átadja a másiknak. De nem rögződik öröklés révén, s éppen ebben különbözik gyökeresen az állatok faji tapasztalatától. Bár ezt az ember ontogenetikus fejlődése során sajátítja el, a szó valódi értelmében még sem lehet az egyéni tapasztalattal azonosítani. Nemcsak tartalmában különbözik az egyéni tapasztalattól, amely különbség nyilvánvaló, hanem abban is, hogy az elsajátítás, a megtanulás mechanizmusa elvileg más.

A társadalmi, történeti tapasztalat elsajátítása a viselkedési és tükrözési folyamatok általános struktúráját változtatja meg, új viselkedésmódokat alakít ki és azokat valóban új fajtáit és formáit hozza létre. Ezért az elsajátítási folyamat mechanizmusainak megvan az a sajátosságuk, hogy ezek nem mások, mint mechanizmuskialakulás mechanizmusai. Vizsgálatuk súlyos nehézségekbe ütközik, mert az egyéni tapasztalatszerzés általános mechanizmusai, amelyek felépülnek, álcázzák őket.

Amikor a felnőtt első kísérletet tesz arra, hogy a gyermeket csészéből itassa, akkor a folyadék érintése feltétlen reflexmozgásokat idéz elő a gyermekben, amelyek pontosan megfelelnek az ivásaktus természetes feltételeinek (természetes víztartály, a kéz marokká alakítása). A gyermek ajkai kinyílnak, ráhelyezkednek az ivóedény szájrészére, a nyelv előre mozdul, az orrlukák feszesen összeszorulnak, s megvalósulnak a beszívó mozdulatok. A csésze egyelőre még nem olyan tárgy, amely az ivásaktus megjelenési módját meghatározza. A gyermek azonban nagyon korán kezd helyesen inni a csészéből, vagyis a mozdulatok úgy alakulnak át, hogy a gyermek a csészét rendeltetésének megfelelően használja. A csésze szélét felülről az alsó ajakhoz illeszti, a gyermek szája kicsucsorodik, a nyelv elfoglalja a megfelelő helyzetet, miközben csúcsa az alsó állkapocs belső felületéhez ér hozzá, az orrlukák kitépődnek s a folyadék a megdűlt csészéből beleömlik a szájba. Egészen új funkcionális mozgásszisztéma alakul ki, ami megvalósítja az ivásaktust, s új elemeket foglal magában (a szerző megfigyelései).

Ennek az új funkciórendszernek a kialakulása függ magának a tárgynak, a csészének az objektív sajátosságaitól, amely tárgy nem csak abban különbözik mindenféle „természetes víztartály”-tól, hogy képes a helyét változtatni, hanem abban is, hogy finom széle van. Mikor azonban a gyermek felhasználja

a csésze sajátosságait, nem annyira ezek a tárgyban magában rejlő saját-ságok határozzák azt meg, mint inkább a gyermeket itató felnőtt cselekvései. Egyenesen odatartja a csészét a gyermek szájához, fokozatosan megdűti, majd pedig, amikor a csészét magának a gyermeknek a kezébe adja, kezdetben aktívan irányítja és javítja a gyermek mozdulatait. Ily módon a felnőtt új funkcionális mozgásrendszert *épít fel* a gyermekben, részben úgy, hogy közvetlenül beállítja a gyermek mozdulatait (a csészének a szájhoz illesztését, annak fokozatos megdűtését), részben pedig úgy, hogy előidézi azokat a reflexeit, amelyek már készen vannak, de más természetes „reflexegyüttes”-hez tartoznak.

Ehhez hasonlóan folyik le a gyermekben az olyan speciálisan emberi tevékenységek elsajátításának folyamata, mint például az evőkanál stb. használata. A gyermek a kezébe vett tárgyat kezdetben természetes mozdulatainak rendszerébe illeszti be, a teli kanalat úgy viszi a szájához, mintha bármi más, „nem eszközszerű”, természetes tárgy volna, például egyáltalában nem törődik azzal, hogy azt a vízszintesen kell tartania. Ennek következtében a felnőtt néhányszor közvetlen beavatkozással radikálisan megváltoztatja a kanál helyzetét és a gyermek kezének helyzetét, s ezek kezdenek alkalmazkodni a kanálhasználat objektív logikájához. Megváltozik ezeknek a mozdulatoknak általános afferenciációs jellege is, s magasabb tárgyi színvonalra emelkednek (N. A. Bernstejn). Kialakul a gyermek funkcionális mozgásrendszere, amely alárendelődik a topológiai viszonyoknak, vagyis az eszköz típusú cselekvések rendszere.

Első pillantásra hasonló mozgásátalakulást lehet megfigyelni egyes magasabbrendű állatokon is, ez a hasonlóság azonban csupán külsőséges. Könnyen kialakíthatók például a majmok pálcával való cselekvései, amelyekkel magához húzza a csalétket, s mint azt Sz. A. Novoszelova még nem közölt megfigyelései igazolják, eközben jelentékeny módosuláson megy át mozgásuk, mégpedig a kéz legközelebbi tagjainak mozgékonyasága egyre jobban áttérjed a disztális tagokra. Az ilyenfajta mozgások azonban minden esetben annak a termékei, hogy az állat természetes mozdulatai újból és újból átalakulnak, alkalmazkodnak a külső méret- és mechanikai viszonyokhoz, és, mint ezt már W. Köhler is megjegyezte, semmiféle sajátos viselkedési *típust* nem alkotnak. Más szóval: bár a majom is képes kidolgozni az egyszerűbb eszközökkel egyes cselekvéseket, a szerszámmal való tevékenység tulajdonképpen elve megközelíthetetlen számára, ami világosan kitűnik például azokból a hibákból, amelyeket az „eszközök” alkalmazása közben ejt.

A második különbség, amely az állatok „eszközzel” való bánását az igazi eszközhasználatától megkülönbözteti, az, hogy ezek maguknak a tárgyi feltételeknek a hatására keletkeznek (akadály, a látómezőben levő pálcák, stb.), s más állatok vagy az ember cselekvései kialakulásukban nem játszanak *döntő* szerepet. Nem mások segítségével jönnek létre, nem adhatók át: nem alakulhatnak ki „példa alapján”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Annak lehetősége, hogy az állatnál időleges kapcsolatokat tudunk kidolgozni a „passzív mozgások” módszerével, természetesen nem módosítja az elmondottakat. A kísérletező közvetlen beavatkozása még az emberszabású majmok esetében is csupán azt eredményezi, hogy az állatnál jelentkezik a megfelelő mozgáskapcsolat a táplálkozási vagy tájékozódási megerősítésre. Így például a majom táblára való „írása” kinezteziás komponenseinek megerősítése által történik, nem pedig a produktum erősíti meg mozgását. (E. G. Vacuro).

Természetesen az állatok is képesek utánzásra, de az utánzás nem alakít ki bennük új típusú cselekvéseket. Meg kell mondanunk, hogy az állati utánzás szerepét gyakran helytelenül felnagyítják. Valójában sok olyan reakció, amelyeknek a megjelenését olykor az utánzás számlájára írják, ennek a mechanizmusnak a részvétele nélkül is létrejön. A madarak hangreakciói például mindenféle utánzás nélkül is jelentkezhetnek. V. Vagner is utalt már erre annakidején kotlómadarakra vonatkozó megfigyeléseiben. Ezt a tényt később csírkéken végzett szigorú kísérleti vizsgálatokkal is igazolták. A csírkéket teljesen izoláltan nevelték, s a hangreakcióik mégis sem mennyiségi, sem minőségi tekintetben semmiben sem különböztek a „kontrol”-csírkékétől (Shelderup-Ebbe). Bizonyos fokig más a helyzet a fészeklakó madaraknál, de ebben az esetben is csupán a veleszületett utánzási reflex valósul meg.

Bonyolultabb probléma a majmok utánzása. Ez a problémakör igen széleskörű vitákat váltott ki. A nézeteltérések főforrása azonban ezen a területen nem a tények ellentmondása, hanem az, hogy a különböző szerzők nem ugyanazt értik az utánzás fogalmán.

Mindenesetre megállapított ténynek tekinthetjük azt, hogy még ezeknek a „legutánzóbb” állatoknak az utánzáskészsége is, főleg pedig az a szerep, amelyet viselkedésükben az utánzás játszik, nagyon korlátozott. Erről tanuszkodnak nemcsak az alsóbbrendű majmok utánzására vonatkozó adatok (Watson, N. N. Ladügina-Kotsz, G. Aranovics és B. Hotin), hanem az antropoidokra vonatkozók is (R. Yerkes, N. N. Ladügina-Kotsz).

Ebből a szempontból tanulságosak a fiatal Joni csimpánz utánzási tevékenységei, amelyeket N. N. Ladügina-Kotsz írt le. Joni gyakran utánzott emberi viselkedéseket, többek között eszközökkel való tevékenységeket is, például kalapáccsal való szegezést. A cselekvés objektiv logikáját azonban mégsem tanulta meg: olykor nem fejtett ki megfelelő erőt, olykor nem tartotta függőlegesen a szeget, majd pedig a szeg mellé ütött a kalapáccsal. „Így tehát — írja a szerző — Joni, nagy gyakorlata mellett sem vert be egyetlen szeget sem”.

Elvileg más természetű a gyermek utánzása. Bár a gyermekben is megfigyelhetjük a reflexszerű utánzás jelenségeit, például az echókinézisek, echómimika és echólólia, normális esetben azonban ezek már a második életévben elvesztik jelentőségüket. Ezzel egyidejűleg megjelennek az utánzás jellegzetesen emberi fajtái, az úgynevezett intellektuális utánzás, a „mutatott kép alapján történő” utánzás. Ezeket a magasabbrendű, életszerű utánzásokat alaposan tanulmányozták (P. Guillaume, J. Piaget). Mint azt A. B. Zaporozsec, A. G. Poljakova és Sz. A. Kirillova kísérletei kimutatták, a felmutatott kép alapján való utánzó cselekvések alapvető sajátága az, hogy a megerősítés szerepét kialakulásukban nem valamiféle inger játssza, amely a megvalósítás eredményeképpen aktualizálódik, hanem magának a cselekvésnek és az illető kép által ábrázolt dolognak a megegyezése (A. V. Zaporozsec).

Ennek következtében az utánzás új funkciót sajátít el: ugyanakkor, amikor az állatoknál a bennük meglévő viselkedési lehetőségek korlátai közé szorul, a gyermeknél átlépheti ezeket a kereteket, és képes új lehetőségeket teremteni, egészen új viselkedési típusokat kialakítani. A gyermekek utánzását ez közelebb viszi a sajátos tanulási formákhoz, vagyis ahhoz a folyamathoz, amely *minőségileg* különbözik az állatok learning-jétől.

## 8. Az értelmi műveletek kialakulásának sajátosságai

Már a gyermeknek az imént leírt, a specifikusan emberi műveletek elsajátítására irányuló folyamatai pontosan feltárják azok fő sajátosságát, vagyis azt, hogy ezek az érintkezés révén keletkeztek. Az érintkezés azonban a legkorábbi fejlődési fokokon a gyakorlati érintkezés jellegét hordozza, ami korlátozza lehetőségeit és funkcióját. Ezt a korlátozottságát az okozza, hogy az emberi tapasztalat történetileg kialakuló tartalma szóbeli formában általánosult és erősödött meg. Ezért elsajátításához a szóbeli jelentésrendszer átadására és megtanulására van szükség, ezért feltételezi a beszéd-, vagyis a második jelzőrendszerbeli mechanizmusok használatát. Ezeknek a gyermekben való kialakulása nélkülözhetetlen feltétele a szűkebb értelemben vett tanulásnak, vagyis annak a folyamatnak, amelynek eredménye a társadalmilag felhalmozott ismeretek elsajátítása, mégpedig a tudatos tükrözés formájában.

A beszéd elsajátításának első szakaszaiban a szó a gyermek számára csupán olyan jel, amely tájékozódási tevékenységét az általa érzékileg felfogott tárgyakra irányítja úgy, hogy ennek eredményeképpen megtörténik megközelítésük, bizonyos szempontból egyiknek a másikhoz való hasonlítása, s ugyanakkor az egymáshoz külsőleg hasonló tárgyak megkülönböztetése. Más szóval: megtörténik általánosításuk és analízisük, de most már új színvonalon, a társadalmi gyakorlat tapasztalatának fénytörésében, ami a megfelelő szó jelentésében raktározódik el.

A beszédfejlődés magasabb stádiumaiban, amikor a gyermekben kialakul az a képesség, hogy megértse és alkalmazza a *folyamatos* beszédet, az érintkezési folyamatok nemcsak fejlettebb formát mutatnak, hanem funkciójuk gazdagodása, s mintegy „emelkedése” is végbemegy. Az ismeretek elsajátítása olyan folyamat, amely egyúttal azt is eredményezi, hogy a gyermekben kialakulnak a belső megismerési műveletek, az értelmi aktusok és műveletek. Ez viszont alapul szolgál a fogalmaknak a maguk összefüggéseiben és mozgásában való elsajátításához.

Ennek a rendkívül bonyolult folyamatnak a vizsgálata feltárja specifikus mechanizmusát is: a külső aktusok *interiorizációjának* mechanizmusát.

Mint tudjuk, az interiorizáció jelenségét igen sok pszichológus leírta. A fejlődésben játszott elvi jelentőségét L. Sz. Vigotszkij hangsúlyozta különösen. Ennek a folyamatnak szisztematikus vizsgálatát az utóbbi időben nálunk P. J. Galperin, V. V. Davudov, N. Sz. Pantina, N. F. Taluzina, D. B. Elkonin és mások végzik. A külföldi munkák közül ki kell emelnünk J. Piaget és munkatársai számos tanulmányát.

Ez alkalommal nem tárgyalom ezeknek a vizsgálatoknak a tartalmát, s nem érintem azokat a különbségeket, amelyek az interiorizáció folyamatának elméleti értelmezésében mutatkoznak, hanem csupán a kérdés fontosságáról beszélek.

A cselekvés interiorizációja vagyis a külső cselekvéseknek fokozatos átalakítása belső, értelmi cselekvésekké, olyan folyamat, amely az ember ontogenetikus fejlődése folyamán feltétlenül megvalósul. Szükségsszerűsége abban áll, hogy a gyermek fejlődésének központi tartalma az emberiség történeti fejlődése folyamán elért eredmények átvétele, közöttük az emberi gondolkodás, az emberi megismerés eredményeié is. Ezek az eredmények



külső jelenségek, embercsinálta tárgyak, fogalmak, ismeretek formájában jelennek meg előtte. Ezek hatása a gyermekből bizonyos reakciókat vált ki, s kialakul benne ezeknek a jelenségeknek a tükrözése. A gyermeknek e jelenségek hatására adott reakciói kezdetben azonban csupán azok közvetlen, anyagi oldalára válaszolnak, nem pedig specifikus minőségeikre. Ennek megfelelően azok tükröződése a gyermek agyában első jelzőrendszerbeli marad, nem alakul jelentéssé, vagyis nem törik meg a társadalmi gyakorlat általánosító tapasztalatának prizmáján. Ahhoz, hogy ezek a jelenségek a gyermekben specifikus minőségükben, jelentőségük szerint tükröződjének, tevékenységet kell végeznie velük kapcsolatban, mégpedig annak az emberi tevékenységnek megfelelőt, amely bennük „objektívalódik”, kiteljesedik. A szellemi jelenségek viszonylatában, például bizonyos fogalmak viszonylatában, amelyekkel első ízben találkozik a gyermek, megfelelő értelmi, gondolkodási műveletet kell végeznie. Kezdetben hogyan alakul ki benne az ilyen-fajta tevékenység?

Mindenekelőtt vessük el, mint nyilvánvalóan nem helytállót, azt a naiv, régi idealisztikus pszichológiai felfogást, mely szerint a gyermek természetétől fogva rendelkezik a belső gondolkodási folyamatokra való képességgel, és a ráható jelenségek csupán életre hívják, s egyre inkább gazdagítják azt bonyolult tartalmakkal, s hogy a fejlődés mindössze ebből áll.

A gyermek belső, gondolkodási tevékenységének fejlődésével kapcsolatban a kérdés megoldásának másik lehetősége egyenesen abból indul ki, hogy az nem veleszületett. Ez a felfogás ugyanakkor megengedi, hogy a gyermek gondolkodási, logikai folyamatai személyes, individuális tapasztalatának produktumaként alakulnak ki, vagyis lényegileg ugyanúgy, mint ahogy az állatoknál alakulnak ki például a dobozkinyitási folyamatai, vagy az a képesség, hogy bonyolult labirintusokban a legrövidebb úton haladjanak végig. Csak abban van itt különbség, hogy a gyermek gondolkodási folyamatai azzal kapcsolatban fejlődnek ki, hogy természetük szerint társadalmi, történeti jelenségek hatnak rá, többek között formájuk szerint nyelvi jelenségek is. A gyermek a tanulás folyamán ezek előtt a jelenségek előtt áll, amelyeket szisztematikusan megfelelő kapcsolatokban csoportosítanak és mutatnak meg. E kapcsolatok ismétlésének és megerősítésének eredményeképpen kialakulnak benne fokozatosan olyan asszociációk és ezeknek bonyolult, egymást keresztező láncolatokká való egyesítései, amelyek aktualizálódása nem más, mint a megfelelő gondolkodási folyamat lefolyása.

A gyermeki gondolkodás fejlődésútjának ez az elképzelése egyszerűségénél fogva imponáló, de komoly nehézségekbe ütközik. Ellentétben áll azzal a reális tempóval, amelyben a gyermek elsajátítja az értelmi műveleteket. Hiszen a gondolkodási műveleteknek a kapcsolatok fokozatos összegyűjtése útján való kialakulása, ahogyan azok a tananyag hatása alatt megjelennek, természetüknél fogva csupán nagyon lassú lehet, minthogy óriási mennyiségű anyagra kell támaszkodnia. A valóságban viszont igen gyorsan történik, s viszonylag korlátozott mennyiségű anyagon, sok esetben sokkal szűkebb körön, mint amennyi minimálisan szükséges ahhoz, hogy a gyermekben megfelelő kapcsolatok, eldifferenciálások és általánosítások alakulhassanak ki. Elég rámutatnunk például arra az A. G. Ruzszkaja által megállapított tényre, hogy már az óvodáskorú gyermek is képes arra, hogy egyes

ábrákon megtanulja az egyes geometriai figurák helyes elemzését és általánosítását, ha aktívan felépül benne a formájuk szempontjából való tájékozódási folyamat azoknak a jegyeknek alapján, amelyeket a kísérletező mintegy közvetlenül a kezébe ad.

Sokkal fontosabb és elvibb jelentőségű nehézség, amelybe a gondolkodási folyamatok kialakulásának ismertetett felfogása ütközik, az, hogy az asszociációk aktualizálásának folyamata távolról sem azonos az értelmi művelet folyamatával, csupán megvalósulásának egyik feltétele és mechanizmusa. Ezt könnyen beláthatjuk a legegyszerűbb és jól ismert tények alapján. Semmi egyszerűbb sincs például, mint a  $2+3=5$ ,  $3+4=7$ ,  $4+5=9$  stb. típusú szilárd asszociációs kapcsolatokat kialakítani a gyermeknél. De, eltekintve attól, hogy ezek a kapcsolatok könnyen aktualizálódhatnak benne, lehet, hogy mégsem tudja a megfelelő nagyságokat *összeadni*, függetlenül attól, hogy a gyermekben asszociálódtak-e ezeknek a kapcsolatoknak az elemei a megfelelő szemléletes diszkrét mennyiségekkel. Az összeadás aritmetikai művelete nem ezeknek a kapcsolatoknak a révén alakul ki, hanem *megelőzi* azok kialakulását. Ezért a számolástanítás sohasem az összeadási táblázat tanításával kezdődik. Mielőtt a táblázatot odaadjuk a gyermeknek, őt feltétlen előbb reális tárgyakon tanítják az összeadás műveletének elvégzésére, majd fokozatosan átalakítják a gyermekben ezt a műveletet, elvezetve őt arra a rövid, redukált formára, amely olyan típusú aritmetikai kifejezésekben rögződik meg, mint a  $2+3=5$  stb. A gyermek csupán ennek eredményeképpen válik képessé arra, hogy számolás közben alkalmazni tudja az összeadási táblázatokat, vagyis a fentebb bemutatott típusú asszociációk a „fejben” való összeadást *segíteni* kezdjék.

A tanításra vonatkozó naiv asszociációs koncepciók gyakorlati és elméleti tarthatatlansága annak az eredménye, hogy kihagyják a tanulás fontos tagját és fontos feltételét: azoknak a műveleteknek a kialakítását, amelyek valóságos alapját alkotják, s amelyet a gyermekben mindig aktívan kell felépítenie környezetének, mert azokat a gyermek magától nem képes kidolgozni.

Már láttuk ezt a legegyszerűbb külső műveletek vonatkozásában. Ezeket a gyermek kezdetben *mindig* vagy a felnőtt közvetlen segítségével valósítja meg, mint például a fentebb leírt esetben, amikor a gyermek a csésze, a kanál használatát tanulja meg, vagy más esetekben a felnőtt bemutatása alapján alakulnak ki, vagyis mint „példa alapján végrehajtott műveletek”; vagy pedig, végül, útmutatás, szóbeli instrukció alapján. Később, saját ismeretei alapján teljesen kidolgozódnak a gyermekben és megjelenik az a tulajdonságuk, hogy alkalmazkodni tudnak a konkrét feltételek széleskörű változásaihoz. Alkalmazkodásuknak ez a távoli folyamata már az egyéni tapasztalat általános mechanizmusai szerint alakul ki, csak hogy most ezek a mechanizmusok a történetileg kialakult műveletek konkrét feltételeinek változásaihoz való alkalmazkodást biztosítják, azokét, amelyeket a gyermek sajátított el, nem pedig az öröklött, faji viselkedés körébe tartozókat, ami az állatok esetében történik.

Akkor, amikor a belső értelmi műveletek kialakulásáról beszélünk, vagyis azokról a műveletekről, amelyek az ideális jelenségeknek felelnek meg, ez a folyamat jóval bonyolultabb. Éppen úgy, mint ahogy maguknak az emberkészítette tárgyaknak a hatása, önmagában a fogalmak, ismeretek hatása sem képes a gyermekben a megfelelő aktív műveleteket előidézni.

Mintegy hatalmába kell azokat keríteni. Ehhez azonban arra van szükség, hogy azokat más emberek aktívan kiépítsék benne, de a külső művelettel ellentétben, a belső műveletet nem lehet kívülről, *közvetlenül* felépíteni. A külső cselekvések felépítésekor meg lehet azokat mutatni a gyermeknek, végül mechanikusan bele lehet avatkozni annak véghezvitelébe, például a megkívánt helyzetben kell tartani a gyermek kezét, irányítani kell mozgásának pályáját stb. Más a belső művelet, az „ész”-művelet. Ezt nem lehet sem megmutatni, sem meglátni. A gyermek által való kialakításának folyamatába nem lehet közvetlenül beavatkozni. Ezért ahhoz, hogy a gyermekben új értelmi műveletet tudjunk felépíteni, például ugyanazt az összeadási műveletet, ezt eleinte külső művelet formájában kell a gyermek elé adnunk, vagyis *exteriorizálnunk* kell azt. Eleinte ebben az exteriorizált formában, a külső művelet formájában alakul ki. Csupán később, fokozatos átalakulása, az általánosulás, tagjainak specifikus rövidülése, végrehajtása színvonalának változása következtében, történik meg interiorizációja, vagyis belső műveletté való átalakulása, amikor aztán már teljesen a gyermek agyában folyik le.<sup>11</sup>

Így a tanulás alapjait képező gondolkodási műveletek birtokbavétele, az emberiség által kidolgozott ismeretek, fogalmak „öröklése” az individuum által megkívánja a szubjektum átmenetét a külsőleg kifejtett műveletekről a verbális területen lejátszódókra, végül pedig ez utóbbiak fokozatos interiorizációjára, aminek következtében megkapják az összevont értelmi operációk, az észbeli aktusok jellegét.

Természetesen ez a folyamat nem mindig halad végig az összes fokozaton és nem mindig öleli fel az azon újonnan kialakuló értelmi műveletek valamennyi láncszemét. Magától értetődik, hogy az előbb kialakult értelmi operációk az új művelet birtokbavételekor már kész gondolkodásbeli készségekként szerepelnek, amelyek egyszerűen „munkába lépnek”. Ez a körülmény, hogy úgy mondjam, olykor azt az illúziót kelti, hogy a külső műveletek interiorizációja csupán nagyon különleges eset, s főleg az értelmi fejlődés korai szakaszaiban figyelhető meg.

Valójában azonban ez a folyamat *szükségképpen* megvalósul az ember ontogenetikus fejlődésében. Elvi, kulcsjelentősége van az emberi pszichikum kialakulásának megértésében, mert ennek legfontosabb sajátossága éppen az, hogy nem a veleszületett sajátosságok megjelenésének következtében fejlődik ki, nem úgy, ahogy az örökletes faji viselkedés a környezet változó elemeihez alkalmazkodik, hanem annak a produktuma, hogy az egyének átadják és megtanulják a társadalmi-történeti fejlődés eredményeit a továbbiakban a megelőző embernemzedékek tapasztalatát. Az értelemnek minden alkotó előrehaladásai, amit az ember önállóan tesz meg, csupán ennek a tapasztalatnak a birtokában lehetséges.

Ezért az értelmi fejlődés elmélete, valamint a tanulás pszichológiája nem hanyagolhatja el e folyamat mélyértelmű sajátosságát, és nem korlátozódhatik csupán az egyéni tapasztalat kialakításának általános mechanizmusaira, amelyek bár valóban alapját alkotják, nem tárhatják fel specifikus sajátosságait.

<sup>11</sup> Az átalakulás említett folyamatának részletes leírását lásd P. J. Galperin e kötetben közölt tanulmányában.

## 9. Az agy és az ember pszichikus működése

Az előző elemzés a következő két tételből indult ki :

Először : az emberben a társadalmi-történeti fejlődés folyamán új pszichikus képességek, új pszichikus funkciók alakulnak ki ;

másodsor : a társadalmi törvények uralmának idején az emberi agy filogenetikusan már nem megy át semmiféle lényeges morfofiziológiai változáson, és a történeti fejlődés szerzeményei az emberi tevékenység objektív, materiális és ideális produktumaiban valósulnak meg, és ebben a formában adódnak át nemzedékről nemzedékre. Ennek következtében azok a pszichológiai neoformátumok, amelyek a történelmi folyamat útján jelentkeznek, reprodukálódhatnak az egyes emberek által, de nem a biológiai öröklődékenység működésének, hanem az élet folyamán történő megszerzésnek következtében.

Ezeknek a tételeknek egymással való szembeállításuk igen fontos problémát vet fel, nevezetesen az ember történetileg kialakult pszichikus készségei és funkciói agyi mechanizmusainak a problémáját. Ez a probléma kritikus pont, amely előtt megtorpan a szociológiai irányzathoz tartozó pszichológusok többsége. Ugyanakkor viszont tartalma valóban elvi jelentőségű. Hiszen éppen a megoldásáról való lemondás idézi elő a pszichológiának szociális, történeti és kísérleti, természettudományos pszichológiára való szétदारabolását.

Ennek a problémának nehézsége abban áll, hogy az ember pszichikus képességeinek társadalmi-történelmi felfogása arra az első pillanatban paradoxnak ható megállapításhoz vezet, hogy azok viszonylagosan függetlenek az agy morfológiai sajátosságaitól. Más szóval felvetődik az a kérdés, hogy vajon létezhetnek-e olyan pszichikus képességek vagy funkciók, amelyeknek nincs speciális szervük a szó tulajdonképpeni, morfológiai értelmében.

Ez a kérdés egyáltalán nem új a pszichológiában. Már régóta ott állt a tudományos pszichológia képviselői előtt abban a formában, hogy hogyan jön létre egyik vagy másik pszichikus folyamat. Amikor a funkció biológiai fogalmának analógiájára, amelynek értelmében ez a szervezet specifikus működése, a pszichológiában bevezették a *pszichikus* funkció fogalmát, akkor ez a kérdés különlegesen határozott formát öltött. Feladattá vált azoknak a szerveknek a megtalálása, amelyek bizonyos konkrét pszichikus funkcióknak megfelelnek. Az a megoldás, hogy egyszerűen az agyat kell általában a pszichikum orgánumának tekinteni, nyilvánvalóan nem bizonyult kielégítőnek. Ez a körülmény a kutatók erőfeszítéseit arra irányította, hogy a különböző funkciókat a lehető legpontosabban összekapcsolják a különböző agyi struktúrákkal. Tudjuk azonban, hogy azok a naiv pszihomorfologizmus szellemében született kísérletek, amelyek az egyes magasabbrendű pszichikus funkciókat pontosan akarták lokalizálni, mindenekelőtt a tények oldaláról nem voltak bizonyíthatók.

Ugyanígy bizonyíthatatlanok maradtak azok a későbbi törekvések, amelyek szintén közvetlenül össze akarták kapcsolni a pszichikus funkciókat a nagy agykéreg egyik vagy másik fiziológiai folyamatával, azok a kísérletek, amelyek az alábbi pavlovi elvnek teljesen helytelen értelmezése alapján jelentkeztek : „a pszichológiai mintát a fiziológiai kanavászra kell ráhímezni”. Hiszen nyilvánvaló, hogy nincsenek és nem is lehetnek olyan pszichológiai folyamatok, amelyek közül például az egyik a gátlási folyamatok spe-

ciális funkciója, a másik pedig az izgalmi folyamatoké, az egyik az általános irradáció, a másik pedig az „elektív” irradáció produktuma... Még az olyan fiziológiai fogalom is, mint a második jelzőrendszerben lejátszódó folyamat fogalma, nem csupán a tulajdonképpeni beszédfunkcióra vonatkozik, hanem a tudat fokán valamennyi általános pszichikus funkcióra, vagyis a gondolkodásra is, a logikus visszaemlékezésre is, a tudatos észlelésre és a szándékos figyelésre is, és így tovább.

Ugyanakkor a kísérleti pszichológiai vizsgálatok eredményei és az agy fiziológiai működésének vizsgálatai teljesen előkészítették ennek a bonyolult problémának egyedül lehetséges pozitív megoldását.

Már a XX. század elején széles kísérleti és klinikai anyag halmozódott fel, ami arról tanúskodott, hogy még a viszonylag egyszerű szenzoros pszichikus funkciók is különböző receptoros és effektoros apparátusok együttműködésének produktumai.

Ez lehetővé tette annak az általános tételnek a kimondását is, hogy „ott, ahol fiziológiai funkciók specifikus jelentést kapnak, ami pszichologikusan az érzékelés sajátos minőségében fejeződik ki... , ott az ilyen működés *specifikus* jellege nem magukon az elemeken, hanem azok kapcsolatán alapszik” (W. Wundt: A fiziológiai pszichológia alapjai 1. k. [oroszul] 458). Ugyanakkor nyilvánvalóvá lett az, hogy a fiziológiai elemek ilyen kapcsolódása olyan új minőséget hoz létre, amely maguknak az elemeknek nem tulajdonságuk.

Ezzel egyidejűleg ugyancsak nagyszámú adatot gyűjtöttek össze a másik, nem kevésbé fontos, általános tételre vonatkozólag is. Ezek szerint az elemi fiziológiai elemek kapcsolódása, ami a pszichikus funkciók alapja, az individuum élete alatt alakul ki, aminek következtében, mint Wundt írta, „ezeknek a (pszichikus) funkcióknak a kialakulását olyan közvetlen életfeltételnek kell tulajdonítanunk, amelyek az individuális fejlődés keretében helyezkednek el” (uo. 460).

Az a gondolatot, mely szerint a bonyolult kapcsolatok, amelyek funkcionálása megvalósítja a megismerési funkciókat, az individuális élet során alakulnak ki és szilárdulnak meg, az agy munkájának materialista reflexelmélete szemszögéből, mint ismeretes, I. M. Szecsenov fejtette ki először. Ezen kívül ő mondta ki azt a fontos elvi tételt, hogy ezek kialakulásában a reflexek mozgásos tagjának van döntő szerepe, vagyis nem maguknak az érzeteknek és képeknek, hanem „mozgásos következményeiknek”.

Annak fiziológiai magyarázatát azonban, hogyan alakulnak ki az egyes elemek kapcsolatai a reflexek rendszerében, csak jóval később találták meg. I. P. Pavlovra gondolok, aki feltárta a funkcionális agyi rendszerek kialakulásának mechanizmusát.

Már „A kutya néhány összetett reflexének analízise” (1916) című tanulmányában kifejtette I. P. Pavlov azt a gondolatot, hogy az összetett viselkedés fiziológiai alapjának megértéséhez nem elég csupán az idegrendszer egyes centrumai működésének az elképzelése, hogy fel kell tételeznünk „a központi idegrendszer különböző részeinek sajátosan kialakult kapcsolatok segítségével való funkcionális kapcsolódását, bizonyos reflex-aktus megvalósulásához”.

A továbbiakban ennek az általános gondolatnak, a *funkcionális kapcsolatok* kialakulására vonatkozó gondolatnak a kidolgozása főképpen a kapcsolatrendszerek kialakulási és kialakulási folyamataival, azok dinamikájával foglalkozó vizsgálatok irányában haladt. Vizsgálták az egymásután ható

mesterséges ingerkomplexusok hatását. Ezt a gondolatot csak néhány emberen végzett vizsgálatban alkalmazták annak megállapítására, milyen a felépítésük az olyan funkcióknak, amelyek általános, egyszerű, és ilyen értelemben egyetemes pszichikus képességeket fejeznek ki, mint például a tárgyak látási érzékelésének képessége vagy a hallási ingerek téri lokalizációjának képessége.

Ezek a vizsgálatok, amelyek kimutatták, hogy az ilyenfajta képződményeknek kétségtelen feltételes reflex-jellegük van, ebből a szempontból érthetővé tették sokkal szélesebb körű tények megértését, amelyek elemzése ezeknek a képződményeknek még egy fontos sajátosságát tárja fel: nagyfokú szilárdságukat, állandóságukat. Közismert például, hogy az ontogenezisben kialakult természetes optikus-motorikus kapcsolatok még igen hosszú ideig tartó meg nem erősítésük esetén sem alszanak ki. Illusztrációképpen elég, ha megemlítjük azt a tényt, hogy a gyermekévekben a taktilikus érzetekhez asszociált vizuális képek még csak évtizedekkel azután sem alszanak ki, hogy az ember teljesen megvakul (M. I. Zemcova).

Ezeknek a képződményeknek specifikus sajátossága továbbá, hogy már egyszer összekapcsolódtak, a továbbiakban egységes egésként funkcionálnak, semmiben sem nyilvánítva ki „összetett” természetüket. Ezért a nekik megfelelő pszichikus folyamatoknak mindig ugyanaz a jellegük, mint az egyszerű, közvetlen aktusoknak. Ilyenek például a tárgyak távolságának, a viszonylagos súlyértékelésnek (Charpentier-jelenség), a szemléleti viszonylatok megragadásának (insight) aktusai.

Az említett sajátosságok alapján ezeket az élethelyzetekben kialakult képződményeket úgy tekinthetjük, mint sajátyszerű *szerveket*, amelyek specifikus működései is a megvalósuló pszichikus tulajdonságok és funkciók formájában jelentkeznek.

Hangsúlyoznom kell, hogy a szerv fogalmának alkalmazása itt teljesen indokolt. A. A. Uhtomszkij már több, mint 30 évvel előbb kifejtette azt a gondolatot, mely szerint „az idegrendszernek vannak fiziológiai szervei”. Ezzel kapcsolatban ezt írta: „A »szerv« fogalommal gondolkodásunk általában valami morfológiailag különállót, valami állandót kapcsol össze, aminek állandó sztatikus jegyei vannak. Azt hiszem, hogy ez egyáltalában nem kötelező, az új tudomány szellemében pedig az volna a legmegfelelőbb, ha semmiféle kötelezőt nem látnánk itt.”

A funkcionális szervek, amelyekről itt szó van, világosan különböznek az olyan képződményektől, mint például a feltételes reflexláncolatok, amelyek az úgynevezett mechanikus szokások alapjai. Mind kialakulásuk és dinamikájuk, mind pedig működésük jellegét tekintve különböznek tőlük.

Nem az asszociáció képzés sorrendjében alakulnak ki, a külső ingerek egyszerű „kopirozásaként”, hanem a reflexkapcsolatok olyan egész szisztémává rendeződésének a produktumai, amely magasfokúan általánosított és minőségileg sajátos funkciói vannak. Az egymás között új kapcsolatba lépő reflexek eleinte viszonylag önálló reakciók, kifejezett effektoros befejeződésekkel és fordított irányú afferenciákkal. Amikor megtörténik egyesülésük, akkor effektoros tagjaik gátlás alá kerülnek, redukálódnak és belső intracentrális agyi folyamatokban nyilvánulnak meg. Bár a tisztán perifériás effektusok ekkor sem tűnnek el teljesen és a megfelelő mértékig pontos vizsgálatok mindig fölfedezik őket, de minthogy most redukált formában jelennek meg, elvesztik az önálló alkalmazkodó effektust s ennek következtében megerősítésük lehe-

tőségét. A megerősítés vagy a meg nem erősítés most közvetlenül csak a kialakuló rendszer utolsó tagjának effektusára vonatkozhatik. Így, ha már egyszer kialakultak, ezek a rendszerek a továbbiakban mint egységes egészek szabályozódnak.

Ilyen egész rendszerek példájaként, amelyek a funkciók alapját képezik s amelyek az elemi pszichikus sajátságok formáját hordozzák, a hangmagasság hallás rendszere szolgálhat. A hangmagasság hallás az emberben úgy differenciálódott el, mint egy sajátos képesség, még pedig annak következtében, hogy ez nélkülözhetetlen feltétele az adekvát zeneészlelésnek, ami viszont, éppen úgy mint a beszélt nyelv, az emberi társadalom fejlődési produktuma. A zenei hallás alapvetően abban különbözik attól a hallástól, amely az emberi beszéd fonémáinak a különbségét a legnagyobb pontossággal képes észlelni, hogy a hangkomplexumokból elkülöníti a hangmagasság paraméterét, vagyis éppen azt a paramétert, amely a mai (nem tonális) nyelvek többségében nem játszik közvetlen jelentésmegkülönböztető szerepet. Ugyanakkor viszont lehetővé teszi a hangszínkomponensektől való elvonatkoztatást, amelyek a beszédhangok specifikus sajátságai.

A hangmagasság-hallás szerkezetének vizsgálata, amelyet a szerző és munkatársai (J. B. Gippenreijter, O. V. Ovcinnikova) végeztek, kimutatta, hogy ez a funkció ontogenetikusan alakul ki. Egyes emberek esetében különböző fejlődési stádiumban lehet, vagy esetleg ki sem alakult, s ebben az esetben a hangszínhallás kompenzálja. Ugyancsak bebizonyosodott, hogy a funkció szerkezetének döntő jelentőségű tagja a hang észlelt paraméterének megfelelő válaszreakció, mégpedig a hangmagasság intonálásának (vokalizációjának) reakciója. Ennek a tagnak a formája kezdetben az utánaéneklés, az észlelt hangmagasságú hang utánzása. Majd, redukció révén, belső utánaénekléssé alakul, amely a hangmagasság analízisében csupán kinezteziá val vesz részt. A hangmagassági viszonylatok magasság szerinti hangelemzése a kialakult belső „komparáció” speciális mechanizmusának útján valósul meg, vagyis összehasonlítás, kiegyenlítés útján, ami a belső területen játszódik le. Ez az élettevékenység során kialakuló mechanizmus, amelynek a jelenléte csupán objektív vizsgálat segítségével mutatható ki, s amelynek működése teljesen el van rejtve az önmegfigyelés előtt, tulajdonképpen a hangmagasság-hallás szerve. Bár az ontogenezis folyamán alakul ki, és amint ezt a vizsgálat bizonyítja, kialakulását aktívan lehet irányítani, funkciója első pillantásra semmiben nem különbözik a veleszületett elemi képességektől. De ez csak első pillantásra van így. A figyelmesebb analízis könnyen felderíti az ilyenfajta szisztematikus funkciók sajátosságait.

A rendszerjellegű pszichikus funkciók legkönnyebben megállapítható tulajdonsága az, hogy korábbi teljes reflex-struktúrájuk mindig kifejthető, és meg lehet találni redukált motoros tagjukat. Ennek következtében struktúrájuk, legalábbis bizonyos esetekben, átalakítható például az egyik tagnak másik taggal való helyettesítésével. Mindez természetesen másképpen áll azoknak a funkcióknak a viszonylatában, amelyeknek alapját a morfológiai-lag rögzített, veleszületett struktúrák alkotják.

A szisztematikus pszichikus funkciók tulajdonsága, továbbá sajátos dinamikájuk, amely különleges megerősítésmódjukban nyilatkozik meg: míg a befejező effektus pozitív megerősítése a funkcionális rendszer további tömörítéséhez vezet, vagyis egyre több elemének a gátlásához, addig meg nem erősítése paradoxálisan előidézi kiterjedésüket, gátlástalankodásukat.

Ez a dinamika nagyon szemléletesen jelentkezik a beszédben, például telefon-beszélgetés alkalmával. Abban az esetben, ha a hallhatóság fokozódó romlása azt váltja ki a beszédpartnérból, hogy nem reflektál az információra, vagy nem adekvát válaszokat ad az információra, akkor ez automatikusan azt eredményezi, hogy a beszélő egészen tagoltan artikulál, amikor pedig a hallás kezd javulni, visszatér a megszokott gyorsaságú beszédhez, amelyben sok artikulációs elem redukálódik.

Ezt a dinamikát a többtagú reakcióalkotás modelljén A. V. Napalkov és M. I. Bobneva mutatta ki. Nyilvánvalóan az magyarázza ezt a dinamikát, hogy a rendszer utolsó, végrehajtó tagjának gátlása induktíve előidézi, az effektoros generalizáció elve alapján (L. G. Voronin) korábban gátlás alá került tagjainak ingerlését. Felfogásunk szerint ez a dinamika az alapja a funkcionális rendszerek kialakulásának is, amiről éppen beszélünk. Azok a tagok, amelyek gátlása nem változtatja meg a befejező effektust, redukálódnak, és a rendszer megrövidül. Mihelyt azonban a gátlás hatalmába keríti a tagot, amelynek redukcója révén a befejező effektus úgy módosul, hogy megerősítenül marad, akkor ez a nemrég gátlás alá került tag újból regenerálódik. Így az olyan funkcionális rendszerek önálló („spontán”) alakulásának folyamatát a kellő effektus eléréséhez minimálisan szükséges elemek egy különleges „természetes kiválasztódás” aktusa irányítja.

Azok a tények, amelyek az ontogenetikusan kialakuló pszichikus emberi működések, funkciók és képességek rendszeres analizise segítségével bontakoznak ki, valamint azok a tények, amelyek kialakulásuk folyamatát jellemzik, teljes mértékben megegyeznek azokkal az új adatokkal, amelyek a patológus anyagból kitűnnek.

Azokra a nagyszámú adatokra gondolok, amelyek arról tanúskodnak, hogy a folyamatok zavarát, amely az agy bizonyos részének sérülése következtében mutatkozik, nem a funkciók *kiesésének*, hanem a megfelelő funkcionális rendszer *szétesésének*, dezintegrációjának kell tekintenünk, aminek egyik tagja megsérült (P. K. Anohin; N. I. Grasenkov és A. R. Lurija).

Ehhez hasonlóan oldódik meg a pszichikus funkciók lokalizálásának a kérdése is, nevezetesen abban az értelemben, hogy azok alapja nem a kéreg-sejtek egy valamely elkülönített csoportja, hanem egy bonyolult agyi rendszer, amelynek elemei gyakran egymástól távoleső agyi zónákon helyezkednek amelyek azonban mégis egységes konstellációt alkotnak.

Ontogenetikus szempontból különösen fontosak azok a tények, amelyek a funkcionális rendszerek lokalizációjának *időbeliségére* mutatnak rá, arra, hogy a patológus hatás függ a gyermek életkorától, amelyben a sérülést elszenvedte. Az időbeli lokalizáció elve, amelynek pszichológiai jelentőségét különösen L. Sz. Vügotzskij hangsúlyozta, még egy okot szolgáltat ahhoz, hogy úgy tekintsük ezeket a funkcionális rendszereket, mint élettevékenység során keletkezett képződményeket, amelyeknek a fejlődés különböző szakaszaiban különböző a belső felépítésük.

Az agy gócos sérülései következtében sérült funkciók szisztematikus pszichológiai elemzése nemcsak elméleti, hanem nagy gyakorlati jelentőségű művelet is, minthogy módszert ad effektív helyreállításukhoz. Abban áll ez, hogy miután előzetesen feltártuk a sérült funkció struktúráját, kiesett tagját más ép taggal helyettesítjük, majd újra „összerakjuk” a struktúrát, fokozatosan automatizálva a megfelelő folyamatot. Így például az agykéreg nyakszirti területe elülső részének sérülése esetén sértetlenek maradhatnak



az elemi látási funkciók, de a teljes olvasásképtelenséget nem lehet megszüntetni, mivel az egyszerű gyakorlás nem tudja ellensúlyozni a sérülést. Ezért speciális eljárások nélkül az ilyen defektus olykor évekig is eltart. Meglehetősen gyorsan helyre lehet azonban állítani a sérült olvasóképességet. Ebből a célból az illető rendszer optiko-motoros tagját manuális-motoros taggal helyettesítjük: a beteget átképzik arra, hogy ceruzahegy irányítással olvassa el az előtte levő betűket, majd pedig „látási irányítással”; egy bizonyos idő múlva az átalakított és most már helyreállított taggal interiorizálódik, s funkciója a megszokott automatizált olvasás formáját ölti fel (A. R. Lurija).

Minden sajátosság mellett, ami a funkciók helyreállítását kifejlődésükhöz viszonyítva jellemzi, mindkét folyamat egyformán utal rendszerjellegű szerkezetükre. Éppen ez az utóbbi teszi lehetővé egyrészt a kompenzációt, ami a funkció kiesett elemének közvetlen helyettesítésén alapul (ez az úgynevezett belső rendszerű kompenzáció), másrészt a funkciók új feladatokhoz való alkalmazását. Nem véletlen tehát, hogy a kompenzáció fogalmának jelenleg szélesebb körű értelmezést adnak, mert mechanizmusának tanulmányozása kimutatta, hogy semmiféle *alapvető* különbség nincs a funkcióknak patológikus és normális feltételek mellett való átalakítása között (P. K. Anohin). A funkciók átalakítását tekintve a nagy különbségek nem a normális és patológikus esetek között vannak, hanem maguknak a funkcióknak a színvonalától függenek. Míg például azt mondhatjuk, hogy a vegetatív vagy legegyszerűbb animális funkciók esetében gyorsan, automatikusan megtörténik átalakulásuk, ami a szervezet „tartaléka” terhére történik meg a perifériás impulzáció hatására, addig az élettevékenység során kialakuló *pszichikus* funkciók átalakítása lassú és szakaszos folyamat. Ide tartozik a funkciók exteriorizációja és kibontakoztatásuk, valamint annak az új tagnak a specifikus kidolgozása, amelyet beviszünk a struktúrába, s annak későbbi interiorizációja. Más szóval: az a folyamat ez, amely a tanítás során játszódik le, s az annak speciális „formális” eredménye (ellentétben az úgynevezett „materiális” eredménnyel, ami a tananyag ismeretek és készségek formájában való elsajátításában nyilvánul meg).

Térjünk azonban vissza a felvetett általánosabb problémához. Az ember pszichikus fejlődése tehát társadalmi története folyamán nem idézett elő morfológiai változásokat. A jelentkező pszichológiai új képződmények azok az új „funkcionális ideggyesülések, amelyeket különleges nyomtaposás” segítségével alakítanak ki az agyi szervek, s amelyek újra és újra reprodukálódtak az emberekben minden egymásra következő nemzedékben annak a specifikus folyamatnak a következtében, amelyben elsajátítják az emberi valóságot, az emberi létet. Így jött létre az emberi természet legmagasabbrendű jellemzőjének, szellemi képességeinek és erőinek kialakulása.

„Természetünk csinált természet.” Ez a tétel mindennél jobban vonatkozik az ember lelki természetére, pszichikumának természetére.

Az agy fejlődésének fő mozzanata, amelyben kialakul a mai típusú ember, láthatóan abban nyilvánul meg, hogy fokozatosan megtörténik a kialakult dinamikus struktúrák fixációs funkciójának kortikalizációja. Azt jelenti ez, hogy az agykéreg, az ontogenetikus tapasztalatnak ez a szerve veszi át azt a szerepet, amelyet a faji biológiai tapasztalat felhalmozásának viszonylatában a kéreg alatti centrumok töltenek be. Ez fiziológiai szempontból azt fejezi ki, amit fentebb úgy írtam le, mint sajátos emberi lehető-

séget arra, hogy élettevékenysége során sajátítsa el a faji tapasztalatot, vagyis az embrenemzedékek tapasztalatát. A szóban levő fejlődést az emberi agy egész *előtörténete* biztosította, amelynek folyamán morfológiailag megszilárdult és rögzített struktúráinak funkciói egyre inkább közeledtek egymáshoz. I. P. Pavlov úgy beszélt erről, hogy ez az a szempont, amely „nincs nagyon elterjedve”, amelyet ő azonban annál inkább „fejében tart”. „Számomra — folytatta Pavlov — a konstrukció és dinamika egyáltalában nem olyan ellentétes dolgok, mint ahogy ezt általában gondolják. Én ezeket nagyon is egybeolvasztom, egyenesen azonosítom s szememben úgyszólván semmi különbség sincs közöttük... Ezért én így értelmezem: ami korábban dinamikus volt, később konstruktív válik, mert ez egy és ugyanaz. Ezt az álláspontot képviselem és az a felfogásom, hogy az anyag és a funkció megkülönböztetése feltételes és viszonylagos. A mélyebb analízis teljesen megsemmisíti a köztük levő különbséget s különösnek tűnik fel, ha valaki a dinamikát mereven szembeállítja a konstrukcióval.”

Míg az állatok színvonalán mindenekelőtt az örökletesen rögzült konstrukciók kialakulásáról kell beszélnünk, addig az ember színvonalán a módosulások nem a biológiai öröklés útján valósulnak meg, hanem a tanulás fentebb leírt folyamatában, ami egyúttal a társadalmi „öröklés” mechanizmusa.

Van még végül egy utolsó kérdés. Ez pedig az, hogy mi az alapvető kapcsolat az agy fiziológiai dinamikájának fejlődése és a pszichikus folyamatok fejlődése között. Ha nem vesszük tekintetbe azokat az individuális sajátosságokat, amelyek a magasabb idegműködés dinamikájában találhatók, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a dinamika nem változik lényegesen, legalább is az ember fejlődésének történeti szakaszában. Szintén változatlanul maradnak azok a legáltalánosabb törvényei, amelyek az agy működését attól függetlenül irányítják, hogy az agykéregnek mely pontjai lépnek kapcsolatba egymással s milyen dinamikus minták alakulnak ki eközben. Ezek a „minták” a szubjektum azon tevékenységének a tartalmától függenek, amely a valósághoz való viszonyait azáltal alakítja ki, hogy aláveti magát a valóság objektív sajátosságainak. Ennek a tevékenységnek a fejlődése, változékonysága, sokszerűsége alakítja ki e minták fejlődését, változékonyságát és sokszerűségét. Jóllehet, ezek fiziológiai elemekből álló rendszerek, amelyek egymás közötti összefüggésekben nyilatkoznak meg és az agy munkájának produktumai, funkciójuk minőségi sajátosságait mégsem lehet fiziológiai fogalmakkal kifejezni. Amit tükröznek, nem úgy reprodukálódik struktúrájukban, mint például ahogyan a geometriai forma reprodukálódik a papíron való grafikus ábrázolásban. Ezek a minták a maguk specifikus tükrözést megvalósító rendszer-minőségében csupán aktualizálva mutatkoznak meg. Vagyis úgy, hogy — átalakított formában — a szubjektumnak a tükrözött valóságra irányuló tevékenységét reprodukálják, mivel éppen a tevékenység az a reális folyamat, amelyben a tükrözött átmegy, „lefordítódik” az ideálisba, a tükrözésbe.

Az ember pszichikuma tehát azoknak a magasabb agyi struktúráknak a funkciója, amelyek ontogenetikusan alakulnak ki benne azáltal, hogy elsajátítja a tevékenység történetileg kialakult formáit az őt körülvevő *emberi* világ viszonylatában. Az ember fejlődésének az az oldala ez, amely fiziológiailag az egymást váltó nemzedékek említett struktúráinak reprodukálásában, módosulásában és differenciálódásában fejeződik ki, s amely nem más, mint a pszichikum történeti fejlődésének folyamata. Az ember azon pszichi-

kus képességei és funkciói genezisének és felépítésének kísérleti vizsgálata, amelyek az emberiség társadalmi és történelmi fejlődési eredményeinek elsajátításában formálódnak ki, a megfelelő agyi mechanizmusok genezisének és felépítésének tanulmányozásával együtt, a történeti módszernek a pszichofiziológiai vizsgálatok határterületére való kiterjesztését jelentik.

Az ilyenfajta vizsgálatok napjainkban még csak a kezdet kezdetén tartanak. De máris vannak tapasztalatok, amelyek olyan képességek rendszerű felépítésének elemzéséből származnak, mint a hallásképesség, amelyet a zenei hangok és a hangos beszéd ember által megteremtett valóságának objektív léte alakított ki, vagy a specifikusan emberi színészlelés képessége. Ezek a tapasztalatok új kísérleti bizonyítékát adják annak, hogy az ember általános és speciális pszichikus sajátosságai nem valami biológiailag elraktározott, magukban véve sajátos tulajdonságok, amelyeknek jelenlétét vagy hiányát legfeljebb konstatálni lehet, hanem hogy ezek a tulajdonságok a fejlődés és nevelés folyamán alakulnak ki.

Ez a tapasztalat azt is mutatja, hogy ha megismerjük az ember pszichikus sajátosságai kialakulásának törvényeit, ez lehetővé teszi e folyamat tudatos irányítását és azt, hogy biztosabban haladhassunk a cél felé, ami nem más, mint minden ember képességeinek a legteljesebb és legsokoldalúbb kifejlesztése.

## ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ МЕТОДЕ ИЗУЧЕНИЯ ПСИХИКИ ЧЕЛОВЕКА

А. Н. Леонтьев

После краткого обзора развития советской психологии автор характеризует качественное различие человеческого и животного развития. Человек в ходе своего онтогенетического развития необходимо реализует приобретения своей расы, среди них и те, которые накопились в общественно-историческом периоде. Но форма накопления и укрепления приобретений общественно-исторического развития человечества радикально отличается от биологической формы накопления и укрепления филогенетически сложившихся свойств. Эта новая форма накопления филогенетического опыта потому была возможна для человека, что специфическая человеческая деятельность, в отличие от деятельности животных, имеет продуктивный характер. В первую очередь, такой характер имеет основная деятельность человека — труд. Вследствие труда действительным, ближайшим к нему, определяющим его бытие миром является мир, преобразованный или созданный человеческой деятельностью. Но этот мир общественных предметов не даётся непосредственно человеку: в этом специфическом качестве даётся он человеку только как задача. Ребёнок сам должен активно раскрыть в их специфическом качестве даже наиболее элементарные орудия и предметы: ребёнок в отношении к ним должен совершить такую практическую или познавательную деятельность, которая *адекватна* (хотя не тождественна) материальной деятельности, воплощённой в ней. Деятельность животных реализирует некоторые акты приспособления к среде, но эти акты никогда не означают усвоение результатов филогенетического развития. Для животного эти результаты являются данными в своих наследованных природных особенностях: но человеку они «даны» в мире окружающих его явлений. Чтобы человек в области своего онтогенетического развития мог реализовать эти, результаты он должен их усвоить. Но это становится возможным именно потому, что эти особенности и способности приняли объективную предметную форму.

Это свойственное человеческое усвоение предметного мира возникает потому, что человек не непосредственно относится к окружающей его действительности — вначале его поступки, направленные на действительность, создаются при помощи руководства, контроля и примера другого человека (взрослого). В формировании форм человеческих действий общение между людьми играет определяющую, решающую роль. Это относится и к оформлению умственных, мысленных действий. Они вначале появляются как внешняя деятельность, руководимая взрослым, потом постепенно, с некоторым преобразованием

структуры, превращаются в внутренние умственные акты. В этом состоит процесс интериоризации мысленных действий.

Автор в заключении своей статьи даёт анализ проблемы психического действия человека и развития мозговых, физиологических процессов.

## DIE GESCHICHTLICHE METHODE DER UNTERSUCHUNG DER MENSCHLICHEN PSYCHE

A. N. Leontyev

Nach einem kurzen Überblick über die sowjetische Psychologie charakterisiert der Verfasser den qualitativen Unterschied in der Entwicklung zwischen Menschen und Tier. Der Mensch realisiert unbedingt im Laufe seiner ontogenetischen Entwicklung die Erfahrungen seiner Art, auch solche die sich während der gesellschaftsgeschichtlichen Epoche ansammelten. Die Form jedoch, in der sich die Erfahrungen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit anhäufen, unterscheidet sich grundlegend von der biologischen Form der philogenetisch vor sich gehenden Häufung und Festigung der Eigenschaften. Die neue Form der Sammlung der philogenetischen Erfahrung war für den Menschen deshalb möglich, weil die spezifische menschliche Tätigkeit im Unterschied zur Tätigkeit der Tiere einen produktiven Charakter hat. Solcherart ist vor allem die grundlegende menschliche Tätigkeit, die Arbeit. Dank der Arbeit wurde die reale, ihm am nächsten stehende und seine Existenz bestimmende Welt vom Menschen umgeformt oder gestaltet. Doch diese Welt der gesellschaftlichen Objekte ist nicht unmittelbar dem Menschen gegeben; in ihrer eigenartigen Eigenschaft ist sie ihm lediglich als Aufgabe gestellt. Selbst die elementarsten Werkzeuge, Gegenstände usw., denen das Kind begegnet, muß es allein aktiv in ihren spezifischen Eigenschaften für sich entdecken: das Kind muß in seinem Verhältnis zu ihnen eine solche praktische Tätigkeit oder Erkenntnistätigkeit leisten, die *adäquat* (obzwar nicht gleich) mit der in ihnen sich verkörpernden materiellen Tätigkeit ist. Die Tätigkeit der Tiere realisiert bestimmte Akte der Anpassung zur Umgebung, die aber niemals das Sichaneignen von Resultaten der philogenetischen Entwicklung bedeuten. Diese Resultate sind dem Tier in seinen natürlichen vererbten Eigenschaften gegeben; beim Menschen »sind sie vergessen« in der Welt der ihn umgebenden Erscheinungen. Damit der Mensch diese Ergebnisse auf dem Gebiet seiner ontogenetischen Entwicklung zu realisieren vermag, muß er sie sich zu eigen machen. Das wird aber eben deshalb möglich, weil diese Eigenschaften und diese Fähigkeiten objektive gegenständliche Form annehmen.

Diese eigenartige Aneignung der gegenständlichen Welt durch den Menschen kann dadurch zustande kommen, daß er kein unmittelbares Verhältnis zu der ihn umgebenden Realität hat, seine auf die Realität gerichteten Handlungen erfolgen im Anfang mit Hilfe der Führung, der Kontrolle und des Beispiels eines anderen (erwachsenen) Menschen. Der Kontakt zwischen den Menschen spielt eine bestimmende, entscheidende Rolle in der Ausbildung der menschlichen Tätigkeitsformen. Das bezieht sich auch auf die Ausbildung der geistigen Denkprozesse. Diese erscheinen anfangs als von den Erwachsenen gelenkte äußerliche Tätigkeiten, formen sich später graduell, mit gewisser Veränderung ihrer Struktur, in innerliche, geistige Tätigkeiten um. Darin besteht der Vorgang der Interiorisation von Denkprozessen.

Am Ende des Artikels untersucht der Verfasser das Problem der psychischen Funktion des Menschen und der Entwicklung der zerebralen physiologischen Prozesse.

## THE HISTORICAL METHOD OF EXAMINING HUMAN PSYCHE

A. N. Leontev

After a short survey of the development of Soviet psychology, the author characterizes the qualitative difference between the evolution of man and of animals. In the course of his ontogenetic development man realizes the acquisitions of his species, such as, among others, those accumulated in the social-historical period. Yet the form in which the acquisitions of man during his social, historical evolution accumulate and consolidate are essentially different from the other biological forms of accumulation and

consolidation of the attributes developed phylogenetically. The accumulation of phylogenetic experience could assume this new form in man because, unlike the activity of animals, the specific human activity has a productive character. The most important manifestation of this is the fundamental human activity: work. It is the outcome of work, that its real, closest world, determining its existence is transformed or created by human activity. Yet this world of social objects is not an immediate reality for man; in this peculiar quality of this world, it is given only as a task. The most rudimentary means, objects the child comes across are to be exposed actively by himself in their specific quality: the children, in relation to them, are bound to perform a practical or cognizing activity which is adequate (though not identical) to the material activity embodied in them. Animal activity performs certain acts of acclimatization to the environment, these acts, however, never amount to the assimilation of the outcome of phylogenetic evolution. This outcome is available for the animal in its natural hereditary attributes; for man „they are forgotten” in the world of the surrounding phenomena. In order to give effect to these results in his ontogenetic development, man has to assimilate them. This again becomes possible thanks to the fact that these properties and faculties have assumed an objective material form.

This specific human assimilation of the objective world can be materialized thanks to the fact that man is not in an immediate relation to the surrounding reality — his actions relating to reality are performed at the beginning under the guidance, control of another person (an adult), following his example. Contacts between men are decisive factors in the development of the forms of human actions. This applies to the formation of intellectual, speculative actions as well. At the beginning these manifest themselves as external actions guided by the adult, then undergoing a gradual change in their structure they are transformed into internal, intellectual actions. An interiorization of mental actions is thereby constituted.

In conclusion, the author analyses the problem of the psychic activity of man and the development of the mental, physiological processes.

# VITA

## Megjegyzések Erdei László könyvéről\*

Hegellel kapcsolatban az embernek akaratlanul is eszébe jut Lessing mondása: „Ki ne dicsérne egy Klopstockot? De ki olvassa?” Hegel esetében csupán annyi a különbség, hogy neki legalább annyi szidalmazója van, mint ahány hódolója, de azok száma valóban kevés, akik ismerik és értik filozófiáját, akik „úgy olvassák” műveit, mint Lenin. El kell ismerni, hogy ez nem is könnyű feladat. Nagyon találóan írják „A szent család”-ban Marx és Engels: „... Hegel azt a folyamatot, melynek révén a filozófus az érzéki szemlélet és a képzet közvetítésével egyik tárgyról a másikra átmegy, mesteri szofisztikus ügyességgel tudja mint magának a képzeletbeli értelmi lénynak, az abszolút szubjektumnak a folyamatát ábrázolni. Azután pedig Hegel a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt. Ez a spekulatív kifejtésen *belüli* valóságos kifejtés arra csábítja az olvasót, hogy a spekulatív kifejtést valóságosnak, a valóságos kifejtést pedig spekulatívnak tartsa.<sup>1</sup>

Lenin — aki Marx és Engels után a legnagyobb ismerője volt a hegeli filozófiának — maga is több helyen utalt arra, hogy Hegel tanulmányozása rendkívül nehéz és fárasztó, de ugyanakkor nyomatékosan hangsúlyozta, hogy a marxista filozófusoknak egyik alapvető feladata e filozófia kritikai feldolgozása, marxista értékelése. Ez a lenini program ma is aktuális, hiszen Hegel filozófiája egy olyan bányához hasonlítható, amelyet már feltártak, de még korántsem aknázták ki a mélyében rejlő kincseket.

Erdei László kandidátusi disszertációja jelentős lépéssel vitte előre e lenini program megvalósítását. Célkitűzése: a hegeli „kezdet” kritikai elemzése, a legbonyolultabb problémák egyikét veti fel, amely ugyanakkor alapvető jelentőségű Hegel filozófiájának megértése — és ennek bírálatán keresztül a dialektikus materializmus kategóriáinak rendszerezése számára. Ismeretes, hogy Hegelnél az objektum és szubjektum idealista egybeolvasztása következtében a valóságos fejlődés a fogalom önfejlődéseként, míg a logikai folyamat ontológiai folyamatként lép fel. Ennek következtében a hegeli abszolút szellem fejlődésének logikai folyamata — konkrét tartalmát tekintve — sok szempontból azonos az anyag fejlődéstörvényeivel, de maga az egész folyamat „szellemtörténeti” felfogása, az idealista rendszer metafizikus keretei közé zárja ezt a fejlődést. Tárgyunk szempontjából mindez annyiban fontos, hogy

\* Erdei László: A megismerés kezdete. Akadémiai Kiadó. 1957.

<sup>1</sup> Marx—Engels Művei. 2. köt. 60. o.

az idealista rendszer következtében Hegelnek abszolút kezdetet kellett konstruálnia, amely egyaránt jelenti az objektív valóság és megismerési folyamat kiindulópontját. Hegel számára ez „természetesen” az emberi megismerés kezdetének feltárását jelenti. Erdei László elemzése fényt derít arra, hogy mire alapozta Hegel ennek a kezdetnek rekonstruálhatóságát. A tagadás-tagadásának törvénye, mint e folyamat alapja, Erdei disszertációjában mélyebb értelmet kap a szokásosnál, világossá válik, e dialektikus törvényszerűség általános jellegének kétségbevonhatatlansága és jelentősége a marxista dialektika számára. Ez annál is inkább jelentős, mert éppen az elmúlt években terjedt el az engelsi koncepció olyan revíziója, amely tagadta a tagadás-tagadása törvényének egyetemességét. E felfogással szemben Erdei László éppen e materialista értelemben felfogott törvényszerűség általános jellegét bizonyítja:

„A mozgó anyag fejlődik, azaz előbbi fejlettségi fokait tagadva, folytonosan elkülönöződik önmagától. Ámde *önmagán belül* válik mássá, azaz egyúttal mindig azonos is marad önmagával. Azonos marad önmagával, mert a változó formákban mindig ugyanaz a tartalom, másszóval mindig ugyanaz a mozgó anyag van jelen. Ily módon a szubsztancia mozgása két ellentétes tendencia egysége. Folytonosan fejlődik, vagyis a tagadás tendenciája folytonosan érvényesül benne. Ugyanakkor azonos is marad önmagával, vagyis a tagadás tendenciáját. tagadó tendencia is folytonosan érvényesül benne. A mozgó anyag fejlődése így az *elkülönöződésen keresztül való azonosulás, a magasabb fokon való ismétlődés*, röviden: *a tagadás tagadása* alapján megy végbe.”<sup>2</sup>

E problémával azonban itt nem foglalkozhatunk részletesebben, mert csak előkészíti a tanulmány központi gondolatát a hegeli „kezdet” *tartalmának* feltárását. Ismeretes, hogy Hegel ezt a tartalmat mint ürességet, vagyis mint a lét és semmi egységét határozta meg. A szerző kifejti, hogy ez az „üresség” a valóság meghatározottságainak elhagyásán keresztül jön létre, tehát a rekonstruálás eszköze egy olyasfajta absztrakció, amely a dolgok minden különbözőségétől elvonatkoztat. Hegelnél ennek eredménye a „tisztá lét”, amely — mint Erdei helyesen rámutat — pozitív értelemben a „van”-nal egyenlő, hiszen csak annyit mondhatok róla, hogy van, létezik, minden további meghatározottságától eltekintettem. A materialista és idealista felfogás ellentéte akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Hegel a „tisztá létet” nem mint az általánosságban vett „anyag”-ot tárgyalja, hanem mint „tisztá gondolatot”. Világos, hogy a tisztá lét azért lehet egyértelmű a „van”-nal, mert csak annyit állíthatok róla, hogy tudatunktól függetlenül létezik (vagyis „van”) minden közelebbi meghatározottságától elvonatkoztattam. E fogalomnak éppen az anyag, mint filozófiai kategória felelne meg. Hegelnél azonban a tisztá lét *azért* „tisztá”, mert a lét és *semmi* egységét jelenti, „van” is és nincs” is. Felfogásában a tisztá lét — negatív értelemben — azért egyenlő a semmivel, mert *fogalmilag abszolút üres*, nincs benne semmi meghatározottság, vagyis léte maga az üres általánosság. Hegelnél ez abból következik, hogy a kezdetet agyának „kiürítésén” keresztül akarja rekonstruálni, vagyis az objektív fejlődés problémáját logikai problémaként kezeli.

A kritikának itt kettős szempontot kell megvalósítania. Egyrészt bírálnia kell azt az idealista koncepciót, amely a tisztá létet „tisztá gondolat”-nak

<sup>2</sup> Erdei László: A megismerés kezdete. 23—24. o.

tekinti és a konkrét meghatározottságok hiányát a „semmi”-vel teszi egyenlővé. Másrészt fel kell tárnia, hogy e koncepció ismeretelméletileg, logikailag sem igaz, vagyis ha a megismerés folyamatából próbálunk visszakövetkeztetni, akkor sem a „semmi”-hez jutunk el. A materializmus és idealizmus ellentéte itt abban nyilvánul meg, hogy a materializmus az anyagi valóság konkrét meghatározottságait *általánosítja* az anyag fogalmába és ezt tekinti a filozófia alapkategóriájának, kiindulópontjának. Hegel viszont (ahogy Erdei László igen szemléletesen érzékelteti egy ház lebontásának példájával) a meghatározottságok *elhagyásán* keresztül jut el a „tiszta lét”-hez, mint kezdethez, amely ily módon számára csak a semmivel lehet egyenlő. A materialista út, a legáltalánosabb, de egyben a *legtartalmasabb* kategóriához vezet, míg Hegelé, a legáltalánosabb, de egyben a *legüresebb* kategóriához. Erdei László a kérdésnek ezt az oldalát nem tárgyalja, ehelyett az általam másodikként említett szempontot követve feltárja a hegeli koncepció belső logikáját és ezen keresztül bírálja a megismerés kezdetének az ürességgel való azonosítását. A probléma ismeretelméleti tárgyalása azonban — mint majd látni fogjuk — nem pótolhatja teljes egészében az objektív dialektikai kérdésfelvetést. Ez utóbbi hiánya sajnálatosan meggyengíti a bírálatból levont pozitív következtetéseket.

Említettük, hogy az objektum és szubjektum hegeli azonosítása következtében a „tiszta lét” azonos a „tiszta gondolat”-tal. Ezzel kapcsolatban a Kis-logika 86. §-ának 1. függelékében a következőket olvashatjuk: „Ha gondolkodni kezdünk, csakis a gondolat a maga tiszta meghatározásnélküliségében van előttünk, mert a meghatározáshoz már egyvalami és másvalami szükséges; kezdetben azonban még nincs másvalamink. A meghatározásnélküli, ahogy itt előttünk van, a közvetlen; nem a közvetített meghatározásnélküliség, nem megszüntetése minden meghatározottságnak, hanem a meghatározásnélküliség közvetlensége, a meghatározásnélküliség minden meghatározottság előtt, a meghatározásnélküli mint legeslegesítő. Ezt azonban, a létnek nevezzük. Ezt nem lehet sem érezni, sem szemlélni, sem elképzelni hanem ez a tiszta gondolat s mint ilyen a kezdet.”

E sorokból először is világosan kiténik az előljáróban említettek jelentősége. Hegel itt maga írja, hogy a tiszta lét, mint meghatározásnélküliség, nem a valóságos meghatározottságok általánosítása, hanem olyan meghatározásnélküliség, amely minden meghatározottság *előtt* létezik, mint „legesítő”. Mint láttuk éppen emiatt jut el Hegel a leggazdagabb kategória helyett a legszegényebbhez. Ami azonban logikailag első annak az objektív lét számára is elsőnek kell lennie. A meghatározásnélküliség, mint legesítő, azonos a tiszta léttel, ezért e lét „tiszta gondolat, s mint ilyen a kezdet.” A disszertáció legfőbb érdeme, hogy nem siklott át e probléma felett, hanem feltárta, hogy a kezdet azonosítása a tiszta gondolattal ismeretelméletileg is jogosulatlan, vagy ami ugyanazt jelenti: a megismerési folyamat nem az „ürességből” indul ki. Hegel — az idézett helyen — hangsúlyozza, hogy a tiszta létet, mint kezdetet „nem lehet sem érezni, sem szemlélni, sem elképzelni”, ami önmagában is mutatja, hogy az *emberi* megismerés Hegelnél az elvont gondolkozással kezdődik. Hegelnek meg kell semmisítenie az érzéki megismerés emberi jellegét, hogy kezdetet és egyben idealista kezdetet konstruálhasson. Ez Erdei László alapvető felismerése. Hegel ugyanis világosan látta, hogy a megismerési folyamat az érzéki szakasszal kezdődik. Ahhoz tehát, hogy ennek ellenére a tiszta gondolatot tekintse kezdetnek, arra volt szüksége, hogy



az érzéki adatokat a semmivel tegye egyenlővé és a belőlük való kiindulást az ürességből való kiindulásként fogja fel. Ezt azzal „igazolja”; hogy az érzéki adatokat csak a puszta létre (a „van”-ra) utalnak, de konkrétitásuk következtében fogalmilag üresek, nem tartalmaznak semmi általános, „azaz” emberi ismeretet. Ismeretes, hogy Kant szintén hasonló pozícióból indult ki, amikor azzal indokolta az értelmünk kategóriáinak aprioritását, hogy a puszta érzéki megismerés csak az egyes konkrét dolgokkal ismertet meg bennünket, de sohasem mutatja meg az igazi értelemben vett *általánost*. Kant és Hegel útja ezután szétválik. Kant mereven szétválasztja, szembeállítja a jelenséget és lényegét, a magánvalót objektívnek, de megismerhetetlennek, míg a „nekünk való”, érzékszerveinkben feltáruló világot szubjektívnek tekinti. Kantnál tehát az érzékelésünkben feltáruló világ nem magát a dolgot mutatja, hanem csak azt a szubjektív módot, ahogyan a dolgok „megjelennek nekünk”. Hegel szerint mindez abból fakad, hogy a szubjektív idealizmus a dolgok tulajdonságait, mint a magánvaló „külső reflexióját”, a *tudatba helyezi*: „A *transzcendentális idealizmus* szerint ez a külső reflexió a *tudat*. — írja. Mivel ez a filozófiai rendszer a dolgok minden meghatározottságát mind a forma, mind a tartalom tekintetében a tudatba helyezi, azért e szerint az álláspont szerint *rajtam*, a szubjektumon múlik, hogy a falevelet nem feketének, hanem zöldnek, a napot kereknek és nem négyzetesnek látom, a cukor ízét édesnek és nem keserűnek érzem. . . ”<sup>3</sup>

E felfogással szemben Hegelnél a dolgok érzéki tulajdonságai objektívek, mert létezésük a *dolgok* egymásra való vonatkozásában van. Hegel is abból indul ki, hogy a magánvalónak csak, „úgy van színe, ha azt a szem elé hozzák, csak úgy van szaga, ha az orr elé s így tovább.”<sup>4</sup> Ez — első megközelítésben — valóban „külsőleges reflexió.” Hegel azonban a már idézett helyen bebizonyítja, hogy ami a magánvaló számára „külsőleges egzisztenciának látszott, *benne magában való mozzanat*.<sup>5</sup> (Az én kiemelésem. Sz. A.) A tulajdonság ugyanis „*több magánvaló-dolog*” egymásban való reflexiója, tehát csak az egyik vagy másik számára „más”, „külső”. Miután azonban egyiknek sincs „semmi további meghatározottsága” a másikkal szemben azonfelül, hogy „*magánvalók*”: „A két magánvaló dolog mint a vonatkozás szélső fogalmai . . . egybe esik; csupán *egy* magánvaló-dolog van, amely a külső reflexióban önmagához viszonylik, és *saját, magára mint egy másra való vonatkozása* alkotja meghatározottságát.”<sup>6</sup>

Vagyis Hegel az érzetminőséget, mint objektív tulajdonságot vizsgálja. Az íz pl. ebben az összefüggésben valamely dolog külsőleges reflexiója az ember nyelvén, de egyúttal olyan reflexió, amelyben a dolog „saját, magára mint egy másra való vonatkozása alkotja meghatározottságát.” A „nyelv” ugyanis itt ugyanúgy csak „magánvalóságában” szerepel, mint a dolog, amely hatott reá! „A jelen fejtegetésben csak a magánvaló-dolog és a számára külső reflexió áll egymással szemben; ez még nem határozódott meg mint tudat, a magánvaló dolog sem még mint én.”<sup>7</sup> — írja.

Míg tehát Kant az érzéki valóság szubjektívizálásával támasztja alá a gondolkodás aprioritását, addig Hegel éppen ellenkezően; az érzetminőségek

<sup>3</sup> Hegel: A logika tudománya. II. rész. 99. o.

<sup>4</sup> Uo. 95. o.

<sup>5</sup> Uo. 95. o.

<sup>6</sup> Uo. 97. o.

<sup>7</sup> Uo. 99. o.

teljes objektívizálásával, tárgyi viszonyként való felfogásával igazolja nem-emberi jellegüket és ezzel az „igazi” értelemben vett emberi, tehát a tudatos fogalmi gondolkodásból való kiindulás jogosságát. Az érzetminőség fogalmilag üres, mert csupán a tárgynak egy másik „tárgyban” (az emberben mint nem tudatos lényben) való reflexiója. Ily módon igazi megismerése a dolog lényegének csak a fogalmi gondolkodásban lehetséges. Ebben ugyanis az ember már nem mint a dologgal egyenértékű magánvaló, hanem mint *tudat*, mint *én* vesz részt! Mint írja:

„Egy tárgy *fogalmi felfogása* valóban csakis abban áll, hogy az én azt *magávé* teszi, áthatja és *saját formájába* hozza, azaz az *általánosságba*, amely közvetlenül *meghatározottság*, vagy meghatározottságba, amely közvetlenül általánosság. A szemléletben vagy akár a képzeletben adódó tárgy még *külsőleges, idegen*. A fogalmi felfogás azt a *magán- és magáért-való-létet*, amely a tárgynak a szemléletben és képzeletben sajátja, *tételezettséggé* változtatja; az én *gondolkodva* hatja át a tárgyat. A gondolkodás azonban *előbb magán- és magáért-való*; a szemléletben, vagy képzeletben *jelenség*; a gondolkodás megszünteti *közvetlenségét*, amellyel élénk jön s így *tételezettséget* csinál belőle; ez a *tételezettsége* pedig *magán- és magáért való léte* vagyis *objektivitása*. A tárgynak ez az objektivitása tehát a *fogalomban* van, ez pedig az *öntudat egysége*, amely magába fogadta; objektivitása vagy a fogalom ennél fogva maga nem más, mint az öntudat természete, nincsenek más mozzanatai, vagy meghatározásai, mint magának az énnak.”<sup>8</sup>

Összefoglalva az eddigieket: Hegel szerint az érzéki megismerésben az ember mint nem-tudatos lény vesz részt, a dolog úgy reflektálódik bennem, mint saját maga másában. Az érzetminőségek ezért *objektívek*, de a szónak nem emberi, hanem állati értelmében. Hegel tehát — szemben Kanttal — hangsúlyozza az érzetminőségek objektivitását, de nem mint emberi, azaz objektum-szubjektum viszonyt, hanem mint két objektumnak egymásban való tükröződését. Ezzel igazolja, hogy az *emberi* megismerés nem az érzékeléssel kezdődik. Az érzékelés fogalmilag csak annyit mondhat a dolgokról, hogy léteznek, de tartalmilag ez a lét „tisztá”, vagyis teljesen üres, és ezért egyértelmű a *semmivel*. Ezzel szemben a dolgok fogalmi megismerésében „az én *gondolkodva* hatja át a tárgyat”, meghatározásai „magának az énnak” a meghatározásai lesznek. Az objektum és szubjektum egysége mint a hegeli filozófia alapfogolata, így módon csak a fogalmi gondolkodásban valósulhat meg. Ennyit az érzetminőség hegeli felfogásáról. E gondolatokat a Lényeg-és Fogalom tanában fejtette ki Hegel, így ezek elemzése nem lehetett a Lét tanának első fejezetét tárgyaló disszertáció feledata. E recenzió keretében való ismertetésük azonban talán még világosabbá teszi a hegeli elgondolás lényegét.

A kérdés most már az, hogy mi a *marxizmus* álláspontja? Ez az a pont, ahol felfogásom lényegesen különbözik Erdei László koncepciójától. A disszertáció IV. fejezetének 3. pontjában a szerző Hegel bírálata keretében az alábbi következtetésekre jut:

A megismerés első szakasza az érzékelés, melyben csak a minőség konkrétja jelenik meg. Ez *magánvalósága szerint* tartalmazza ugyan az általánost ami azonban az elvont gondolkodás hiányában nem válik „közvetlenné”, azaz megismertté. (Van tehát egy szakasz, amelyben az ember *csak* érzékel, de nem gondolkodik.)

<sup>8</sup> Uo. 194—195. o.

A második szakaszban a gondolkodás „belevegyül az érzetbe, differenciálja a benne csak magánvalósága szerint jelenlévő közvetettet vagy általánost.”

Végül a harmadik szakasz az érzéki és értelmi megismerés egysége, mely „a kezdeti differenciátlan egység helyett immár *differenciált* egység.”

Itt nyilvánul meg az objektív dialektikai vizsgálat hiánya, a logikai ismeretelméleti szempont elégtelensége. A logikának jogában áll a valóságban szervesen összetartozó és elválaszthatatlan folyamatokat, vagy oldalakat külön is tárgyalni, hogy az összetartozás mibenlétét alaposabban megismerjük. Ha azonban a logikai vizsgálat elszakad az objektív dialektikától az a veszély áll fenn, hogy a fogalmi elhatárolást egyben tényleges különváltságnak gondoljuk. Ez történt esetünkben is. Erdei László a megismerés folyamatában három elkülönült szakaszt különböztet meg, holott a *valóságban* csak a kettő egysége létezik, tehát az, amit ő harmadikként említ meg. A megismerési folyamatban kétségkívül az érzéki megismerése az elsőség, de ezt nem szabad *abszolút értelemben* felfogni. Valamely új ismeret megszerzési folyamatában nyilvánvalóan először érzékszerveink útján lépünk kapcsolatba a jelenséggel és csak azután tárhatjuk fel az érzeteinkben rejlő lényegét. A megismerésben tehát valóban az érzékisége az elsőség, de csak viszonylagos értelemben (az új ismeretre vonatkoztatva) mert az új jelenség érzékelésekor már egy sor általános, fogalmi ismerettel rendelkezünk. Ezt a gondolatot próbálta a kezdetig „rekapitulálni” Erdei László, abból kiindulva, hogy csak ismereteink adott fokán igaz az, hogy az érzékelés pillanatában már rendelkezünk bizonyos tudattalommal, de az *első emberi érzet* e nélkül jött létre. A konkrét objektív dialektikai elemzés segítségével el lehetett volna kerülni e formális logikai következtetésből adódó tévedést. Mindössze annak felismerésére lett volna szükség, hogy az *első* emberi megismerés nem az érzékeléssel, hanem a *tevékenységgel* kezdődött és ily módon a logikai visszakövetkeztetés láncolata „megszakad”.

Vizsgáljuk meg kissé részletesebben ezt a problémát. Az *emberi* megismerésben az érzéki és értelmi folyamat elválaszthatatlan egymástól. Az érzéki megismerés nemcsak azért emberi, mert — ahogy Erdei László írja — „birtokunkban van” és „magánvalósága” szerint tartalmazza az általánost. Hegel igazi cáfolatát csak akkor lehet megadni, ha megmutatjuk, hogy az *ember* az érzékelés folyamatában is mint *tudatos lény* vesz részt. „A sas sokkal meszsibbre ellát az embernél, de az emberi szem sokkal többet lát meg a dolgokban, mint a sas szeme. —” írja Engels.<sup>9</sup> Ez nagyon nyilvánvaló azokban az esetekben, amikor már *ismert* tárgyakat érzékelünk. Ha ránézek pl. egy lábnyomra, nemcsak formát látok, hanem *tudom* is, hogy az egy *lábnyom*. Ezért mondta azt Engels, hogy az ember szeme „többet” lát meg a dolgokban, mint a sasé. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy ez a többlet magában az érzékelés folyamatában van, hiszen fiziológiailag a magasabbrendű állatok lényegében ugyanúgy érzékelnek, mint, mi. Csupán arról van szó, hogy a dolgok lényegének felismerése, amely az ismert tárgy érzékelésével együtt fellép, az *érzéki* tapasztalatok bizonyos sorának gondolati általánosításából származik és ezért valósággal „hozzátapad” a szenzuális élményhez. Mindenki kipróbálhatja milyen nehéz úgy érzékelni egy lábnyomot, hogy abban csak véletlenszerű formát lássunk. A kérdés most már az, hogy mi a helyzet akkor, amikor

<sup>9</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra 1952. 184. o.

*ismeretlen tárgyat érzékelünk?* Ez esetben nyilvánvalóan nem tudhatjuk még, hogy mi az érzékelt dolog lényege. Az azonban biztos, hogy ekkor is többet „látunk” a dologban, mint a magasabbrendű állatok. Ha mást nem is, de annyit biztosan tudunk róla, hogy „tárgy”, „dolog”, „valami”, márpedig ezek már magasfokú absztrakciók, amelyekkel az állatok nem rendelkeznek. Így tehát a számunkra még ismeretlen dolog érzékelési folyamatában is mint *tudatos lények* veszünk részt. Még a gyermeki tudat fejlődését sem szabad úgy elképzelni, mintha adott határig *tisztán* csak állati tudat volna. Lockenak igaza volt, amikor tagadta a velünk született *eszmék* létezését, de nem volt igaza amikor helyes kiindulópontját ad absurdum vitte és azt állította, hogy a gyermeki tudat születése pillanatában „*tabula rasa*.” Nyilvánvaló, hogy a gyermek egy sor képességet, készséget „tudatcsírát” hoz magával, más-különbben éppúgy képtelen volna eljutni az absztrakt gondolkodás fokára, mint az állatok. Némi különbséggel ugyanez vonatkozik az ember filogenezi-sére, az emberré válás folyamatára is. A kiindulópont itt az ember állati őse, amely valóban nem rendelkezett az elvont gondolkodás képességével. Bizonyos csírái azonban kétségkívül itt is voltak a magasabbrendű tudati tevékenység-nek (a vulgármaterialisták éppen ezek túlhangsúlyozásával jutnak el az ember és állat közti minőségi különbség tagadásához) amelyek a megváltozott körülmények hatására fejlődésnek indultak. Ezt a folyamatot Engels: „A munka szerepe a majom emberré válásában” c. tanulmányában fejtette ki. Engels itt éppen a szoros kölcsönhatást hangsúlyozza a kéz, az agy és az érzékszervek fejlődése között. Ezen belül a kéz szerepét illeti meg az elsőség. („Kezdetben volt a tett!”) Maga a munka viszont, amely „megteremtette” az embert, az *érzéki és értelmi tevékenység egysége*. Magának a munkának és ezzel az ember-nek a fejlődése testesíti meg az érzéki és értelmi megismerés eleven, szét-szakíthatatlan kölcsönhatását.

Hegelnek — idealista rendszere következtében — nemcsak abszolút véget, hanem *abszolút kezdetet* is kellett konstruálnia, ezért nem foghatta fel *magát a kezdetet is folyamatként*. Ezért indul ki az érzékelés állati színvonalá-ból ahelyett, hogy abból a *folyamatból* indulna ki, amelyben az állat emberré *vált*, amelyre tehát éppen az érzéki és értelmi tevékenység szétválászatlan kölcsönhatása nyomja rá bélyegét. *Ebből a szempontból* — sajátos módon — Hegelre is vonatkozik az a bírálat, amellyel Marx — Feuerbachról írt téziseiben — materialista elődeit illette: „Minden eddigi materializmusnak — írja az első tézisben — ... az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjek-tíven.” Az *érzéki megismerést* Hegel is csak az „*objektum* vagy a *szemlélet* alakjában” fogta fel, nem pedig mint *emberi tevékenységet, gyakorlatot*, ezért nem értette meg az érzéki és értelmi megismerés egységét, ezért gondolta azt, hogy az *emberi* megismerés az elvont *gondolkodással kezdődik*.

Erdei László felfogása, mint materialista koncepció természetesen nem tekintheti az érzékiséget azonosnak az ürességgel. De annak folytán, hogy az érzéki megismerés elsőbbségét abszolutizálja és mint ilyent fogja fel kezdet-nek, maga is kénytelen „viszonylagos ürességről” beszélni: „Amikor az emberi megismerés kezdetét rekonstruáljuk, — írja — lényegében vissza-térünk az első *emberi* érzethez, általában az emberi érzékelés megkezdődésé-hez. Ez mind a tudat, mind a tudás szempontjából egy *viszonylagos* üresség: az emberi tudat, az emberi tudás és az emberi megismerés üressége. A kezdet-

rekonstruálás tehát képletesen szólva a tudat, illetve a tudás ürességének újra-helyreállítása s ennyiben az ürességnek a kezdetrekonstruálás szempontjából is racionális tartalma van.”<sup>10</sup>

Mint az eddig vázoltakból nyilvánvaló, felfogásom szerint a kezdet „viszonylagos ürességéről” sem lehet beszélni. Az emberi megismerés kezdete nem az első *emberi érzet*, hanem — ahogy Marx és Engels hangsúlyozták — az első *emberi tett*. Miután az emberréválás folyamata azonos az emberi tudat kialakulásának folyamatával („A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét. . . .”)<sup>11</sup> a megismerés kezdetére is vonatkoznak Marx és Engels alábbi szavai

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket. . . .”<sup>12</sup> Vagyis a megismerés kezdete az első *emberi tett*, a munka, mely az *érzéki és értelmi tevékenység egysége*. Ily módon az első *emberi érzet* viszonylagosan sem üres, feltételezi az emberi tudatot is, mert emberről csak ama első „tett”-től kezdve lehet beszélni, s a munka éppen abban különbözik az állati tevékenységtől, hogy *tudatos* tevékenység. A materialista felfogást itt az jelenti, hogy az egész folyamatot a *testi szükségletek* kielégítésének kényszere határozza meg. Erdei László joggal bírálta Hegelt, amiért az érzéki megismerést nem tekintette emberinek, de ugyanilyen joggal bírálható ő is, amiért a tudattartalomtól megfosztott érzetet tekintette az emberi megismerés kezdetének.

Hegel felfogásának — az emberi megismerés kezdetére vonatkozóan — nem az volt a hibája, hogy ezt *értelmes, tudatos kezdetnek* tekintette, hanem az, hogy *elvont, szellemi* kezdetnek, vagyis nem *termelő tevékenységnek*. Erdei László viszont nem ezt bírálja, hanem azt, hogy Hegel a kezdetet *tudatosnak* fogta fel, „ahelyett”, hogy a tudatosságot megelőző érzékelésből indult volna ki. Erdei László felismerte azt — és ez úttörő érdeme — hogy Hegel az érzékiséget konkrétsága miatt „semmisítette” meg, hogy az *elvont* szellemiségből indulhasson ki. De nem ismerte fel, hogy a bírálatnak tovább kell haladnia magának a *szellemiségből* való kiindulásnak kritikájához, amely nem a tudattal az érzethez, mint konkrét, de *szellemi* valóhoz vezet, hanem a munkához, mint *tudatos* de *anyag* i *tevékenység* hez.

Az érzéki megismerés elsőbbségének abszolutizálása következtében Erdei László kénytelen a megismerés két szakasza közti különbséget más oldalról is eltúlozni. Ha az érzékiség *abszolút* kezdet, akkor nem tartalmazhat semmiféle tudati általánosítást és viszont a gondolkodás, amely csak később „vegyül bele” az érzékiségbe, nem ragadhatja meg a dolog konkrétságát. A szerző ezt több helyen is nyomatékosan hangsúlyozza.

Az a felfogás, amely szerint minőségének konkrétsága következtében minden tárgy egészen individuális és ezért a gondolkodás, a nyelv segítségével (miután ez csak az általános megragadásra képes) konkrétságuk gyakorlatilag meghatározhatatlan: Hegel felfogása.<sup>13</sup> Erdei László egyetért ezzel a koncepcióval:

„Véleményünk szerint — írja — Hegel a fenti szempontból helyesen elemezte a minőséget, s helyes az a gondolata is, hogy annak egyik oldalát

<sup>10</sup> Erdei László: A megismerés kezdete. 147. o.

<sup>11</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 9. o.

<sup>12</sup> Uo. 8. o.

<sup>13</sup> Lásd: Erdei László: A megismerés kezdete. 20. §.

csak az érzékszervek segítségével lehet megragadni, míg a másik oldalt *követlenné* csak a gondolkodás segítségével tehetjük. Mindez abból következik, hogy az érzékszervek nem tudnak általánosítani, a gondolkodás pedig csak az általánosat képes megragadni; méginkább abból, hogy a minőségben *objektíve* is létezik a két fenti oldal, s ezért a minőség teljes megismerése szükségszerűvé tette megismerésének két különböző eszközzel történő végrehajtását.”<sup>14</sup> Erdei azt írja, hogy mindez csak Hegel számára jelentett problémát, akinek el kellett tüntetni az érzékiség elsőbbségét az emberi megismerésben, hogy idealista kiindulópontját igazolhassa. Amikor Hegel kimutatja az érzet „elérhetetlenségét” a gondolkodás számára — ezzel a maga részéről betegezettnek tekinti a problémát, hiszen felfogása szerint ami gondolat tartalmilag üres, az nem emberi ismeret. Erdei László viszont leszögezi, hogy az érzéki ismeret amit Hegel „el akar érni” „*máris és egyébként is, mindenféle gondolati feldolgozás nélkül a birtokunkban van!*”<sup>15</sup> Igaz tehát, hogy a gondolkodással nem ragadhatjuk meg a dolgok konkrétságát, *de erre nincs is szükség*, mert ez a birtokunkban levő érzéki megismerés feladata és a gondolkodásnak nem ezt kell elérnie, hanem az érzet „magánvaló” tartalmát, vagyis az általánost.

Erdei László tehát e kérdésben elfogadja a hegeli kiindulópontot és csak az abból levont következtetése tér el Hegelétől. A probléma gyökerét abban látja, hogy „Hegel az emberi megismerést azonosította az ember gondolkodó megismerésével, holott ez két különböző terjedelmű fogalom.”<sup>16</sup> Erről a maga helyén már megtettük a szükséges észrevételeket. Világos, hogy ha az emberi megismerés terjedelme „szélesebb” mint a gondolkodó megismerése (mert Erdei szerint magában foglalja a „nem-gondolkodó” érzékelést-is) akkor csak deklaratív marad az a néhány sorral lejjebb következő konklúzió, mely szerint érzet és fogalom közt: „*Minőségi, de nem elvi*” különbség van. Láttuk, hogy *annyiban* Hegelnek feltétlenül igaza volt, amennyiben az *emberi* megismerést *gondolkodó* megismerésnek tartotta, csak *annyiban* nem, amennyiben idealista korlátoltsága következtében a gondolkodó megismerésben csupán elvont, szellemi folyamatot látott. A Hegel „elevenére tapintó” bírálatnak ezért éppen azt kell kimutatnia, hogy az ember érzéki megismerésének legmagasabb foka tartalmazza az általánosítás elemi formáit (tehát nem lehet sommásan „nem-emberi” reflexiónak felfogni, de nem is pusztán az általánosítás „magánvalóságának”) másrészt pedig a gondolkodás is képes a konkrétságot meghatározni, bár nem szubjektív, hanem objektív formájában.

Nézzük meg először a probléma első részét. Fogarasi Béla Logikájában a következőket olvashatjuk: „Lenin Hegelt bírálva hangsúlyozza, hogy Hegel nem képes az érzet és fogalom viszonyát dialektikusan felfogni, nem veszi tekintetbe, hogy az érzet és a fogalom között is átmenet van, vagyis az ellentét viszonylagos és nem abszolút. . . Ha az átmenetet az érzet és a fogalom között konkretizálni akarjuk, azt lehet mondani, hogy ezt az átmenetet a képzetek, egyedi képzetek, majd az általános képzetek, a bizonyos fokig fogalmi jellegű elemeket magukban foglaló képzetek jelentik.”<sup>17</sup> (Az én kiemelésem. Sz. A.) Ilyen általános képzet pl. az a „repülőgép”, amely e szó hallatára képszerűen jelenik meg „lelki szemeink” előtt. Ez a kép nem egyezik meg teljesen egyet-

<sup>14</sup> Uo. 69—70. o.

<sup>15</sup> Uo. 82. o.

<sup>16</sup> Uo. 81. o.

<sup>17</sup> Fogarasi Béla: Logika. III. kiad. Akadémiai Kiadó 1955. 103—104. o.

len általunk észlelt konkrét repülőgéppel sem, hanem a bennük levő közös, *általános formai jegyeket* tartalmazza. Az érzéki megismerés legmagasabb színvonala az általános képzet, tehát már — mint neve is mutatja — tartalmazza az általánosítás elemi formáját. A minőségi különbség az, hogy az általános képzet csak *külső, formai jegyeiben*, tehát *képszerűen* ragadja meg az általánost, míg a logikai megismerés *belső, tartalmi* ismérveiben, tehát a *fogalom* formájában.

Ami a probléma másik komponensségét illeti: a gondolkodás valóban nem képes a konkrétság szubjektív, képszerű formáját, a *szenzuális élmény konkrétságát* megragadni, de igenis meghatározhatja a konkrétság *objektív tartalmát*. Ezt éppen az Erdei László által említett példán keresztül érthetjük meg a legjobban. A szerző azt írja, hogy egy konkrét szint nem lehet fogalmilag meghatározni, mert legfeljebb bizonyos csoportosításokat eszközölhetek (pl. ultramarinkék, világos,- sötét,- ultramarinkék stb.) de ezek még mindig általános meghatározások, amelyek nem azonosak azzal az *egy* konkrét árnyalattal, amely előttem van. E szerint tehát az elvont gondolkodás nem teszi lehetővé „ennek vagy annak az ultramarinkék árnyalat különbözőségének az egészen sajátos, individuális meghatározását.”<sup>18</sup> Mint mondtuk, ez csak az érzetminőségre, mint *ilyenre* igaz. Ennek *objektív tartalmát* azonban éppen az elvont gondolkodás segítségével határozzuk meg, amikor pl. a kérdéses színről megállapítjuk, hogy *x hullámhosszúságú fényrengés*. (Az *x* itt természetesen valamely *meghatározott* számot jelent.) Ezzel *teljesen konkrétan, egyedileg* határoztuk meg a kérdéses szint, mert pontosan az a hullámhosszúságú fényrengés, csak *őreá* jellemző, az ettől való legkisebb eltérés is már egy más árnyalatot eredményez.

Az *objektív dialektikai* vizsgálat hiánya következtében Erdei László teljesen figyelmen kívül hagyta a kérdésnek azt az oldalát, hogy valamely *dolog* konkrétsága, egyedisége nem azonos az *érzet* konkrétségével, tehát azzal a szubjektív formával, amelyben az objektív valóságot érzékszerveink visszatükrözik. Mint kategórikusan leszögezi: „a minőség kategóriájának közelebbi tartalmát e munkában csupán egyik, kétségtelenül igen fontos vonatkozásában tárgyaljuk, ti. mint érzéki minőséget.”<sup>19</sup> Ily módon azonban lehetetlenné vált számára az érzéki és értelmi megismerés szerepének és viszonyának teljes feltárása, ami megakadályozta a hegeli koncepció *gyökereikig hatoló* bírálatát.

E negatívum ellenére, Erdei László tanulmánya nagy lépéssel vitte előre a Hegel-kutatás konkrét munkáját és értékes segítséget adott a további kutatáshoz.

Szabó András György.

<sup>18</sup> Erdei László: A megismerés kezdete. 68. o.

<sup>19</sup> Uo. 65. o.

## **Az akaratszabadság és a determinizmus**

(Földesi Tamás: A szabadakarat problémája a marxista filozófiában, *Filozófiai Szemle* 1958. 1—2. szám.)

Földesi tanulmánya nem kis igénnyel lép fel: dialektikus materialista választ adni a szabadakarat évszázadok óta vitatott problémájára. A tanulmány a fő figyelmet a marxista filozófián belül kialakult téves nézetekre fordítja. Megkísérli több hibás koncepció megbírálását és helyükbe saját kialakult koncepcióját teszi. Jelen cikkünk feladata abban áll, hogy vitába szálljon Földesi Tamás felfogásával.

E cikk írója már most megjegyzi, hogy az általa bírált koncepció helyébe sokszor nem tud egy más felfogást állítani. Ez nem akadályozhat minket abban, hogy egy alapvetően elhibázott felfogással vitatkozzunk.

Földesi már cikke elején kiemeli, hogy a szabadakarat problémája nem azonosítható a szabadság és szükségszerűség kérdésével és ebből következően azt állítja, hogy Engels tanítása a szabadságról és a szükségszerűségről nem jelenti az akaratszabadság kérdésének teljes megoldását. Nem jelenti Földesi szerint a teljes megoldást azért, mert ebben a kérdésben két alapmozzanatot kell megkülönböztetni: 1. teljesen determinált-e az emberi akarat? 2. idézem . . . „Milyen viszonyban áll az emberi akarat a természeti és társadalmi törvényekkel? Felismeri-e őket és ezáltal megvan a lehetősége, hogy uralkodjék felettük, vagy nem ismeri fel őket és ennek következtében a törvények uralkodnak az ember felett.”<sup>1</sup> Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az emberi akarat nem képes felismerni, vagy nem felismerni. A megismerés az érzékelés és a gondolkodás funkciója, nem pedig az akaraté.

Engels az első problémára nem tér ki. Földesi annyit elismer, hogy Engels mindenesetre a fontosabb kérdésre adta meg a választ. Álljunk meg itt egy kicsit. A koncepció világos. Igaza van-e Földesinek? Abban természetesen igaza van, hogy a szabadakarat problematikája nem merül ki a szabadság és szükségszerűség kérdésének megoldásában. Ha kimerülne, ha teljesen azonosak lennének, akkor miért használnánk az akarat-szabadság fogalmát? Egyszerű szinonimaként? Természetesen felvetődik a Földesi által megjelölt két kérdés.

Véleményünk szerint Engelsnek nem volt szüksége arra, hogy külön választ adjon arra a problémára, hogy teljesen determinált-e az akarat. Mindjárt kiderül, miért. El kell ismerni, hogy igaza van Földesinek abban is, hogy Engels nem adott teljes megoldást a szabadakarat problémájára. Nem is adhatott a fiziológia és a pszichológia elmaradt volta miatt. Nyilván

<sup>1</sup> Magyar Filozófiai Szemle. 1958. 1—2. szám. 66—67. o.



a nézőpont is egy sor kérdésben megváltozott Engels tevékenysége óta. Nem adhatott teljes megoldást azért sem, mert befejezett, abszolút, végleg lezárt igazságok nincsenek. A teljesség viszont egyáltalán nem azért hiányzik, mert Engels nem válaszolt a Földesi által felvetett kérdésre. Tudniillik Engels — dialektikus materialista lévén — nyilván a determinizmus álláspontjára helyezkedett, és az akaratot is determinálnak tarotta. Számára nem volt fontos az első kérdés, mert az magától adódott. Igen, az akarat determinált, de mit jelent e *determináltság mellett* az akarat szabadsága? Tudniillik az a kérdés, hogy teljesen determinált-e az akarat, arra válaszol, hogy mennyiben nem szabad az akarat, míg a második probléma arra ad választ, hogy ténylegesen mit is jelent az akarat szabadsága. Ha a második kérdésre a valóságnak megfelelő választ adunk, akkor az első kérdésre is megadtuk már lényegében a választ. Amikor Engels azt mondja, hogy az akarat szabadsága nem jelent mást, mint a hozzáértő döntés képességét, akkor egyben arra is választ adott, hogy másban nem szabad az akarat. Igaz, hogy ebben a fogalmazásban még nincs benne közvetlenül, hogy ez a képesség determinált-e valami által, vagy sem. Ennek a közvetlen válasznak a hiányát használja fel Földesi arra, hogy a teljes determináció kérdését külön, fő problematikaként tüntesse fel. Ha közvetlen válasz nincs is az engelsi megfogalmazásban, de közvetett felelet igenis van. Ez a közvetett válasz abban áll, hogy Engels kiindulópontja a dialektikus materializmus, amely szerint ebben vagy abban a viszonylatban minden valami által determinált. Tehát a döntés képessége is. Földesi problémafelvetése azért helytelen, mert ő sohasem úgy teszi fel a kérdést, hogy milyen aspektusban determinált ez és ez a konkrét emberi akarat, cselekvés. (Nem véletlenül használjuk felváltva az akarat és a cselekvés szavakat, amint ez a későbbiekben ki fog derülni.) Bár akaratot determinált, mégis több lehetőség közül választhatok. És ez semmiféle logikai ellentmondást nem tartalmaz.

Igaz, hogy determinált az is, hogy melyik lehetőséget fogom választani, de ez már más viszonylatban való determináltságot jelent. Egy és ugyanazon fokon egy cselekedet sohasem lehet teljesen determinált. Pl. a társadalmi törvények fókán az egyes ember cselekedete teljesen sohasem lesz determinált. Az emberi cselekedet teljes determinációjáról csak akkor beszélhetünk, ha a társadalmi motívumokhoz az individuális, vagy legalábbis a nemi (genus) motívumokat is hozzáadjuk. (Itt az individuális motívumokon a fiziológiai és pszichológiai motívumokat értjük.)

Bár a különböző fokozatok bonyolult viszonyban vannak egymással, mégis hosszadalmas analízissel kibogozhatók a közöttük levő alárendeltségi viszonyok. Egyik magasabb fokon álló törvény sem határozza meg teljesen az alacsonyabb fokon álló, kevésbé általános törvényt. Ez az elvi alapja szerintünk az akarat Engels által megjelölt szabadságnak.

Földesi jónéhány érvet próbál felsorakoztatni felfogása védelmében. Mivel fenti fejtegetéseink pusztá állításoknak tűnhetnek, a szerző egyes érveinek cáfolatán keresztül kíséreljük megvilágítani azokat.

Földesi egy idealista filozófus elképzelt gondolatmenetét hozza fel érvként annak alátámasztására, hogy a szabadság és a szükségszerűség problémájának dialektikus materialista megoldása még nem dönti el, hogy teljesen determinált-e az emberi akarat. Az idealista filozófus — írja Földesi — így okoskodik: „... én elfogadom, hogy az emberi akarat (ez pontatlanság, mert nem az emberi akaratról, hanem az emberi akarat szabadságáról van

szó S. V.) nem más, mint a szükségszerűség felismerése és az ennek alapján való cselekedet. De ez a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent az akarat szabadságról vallott felfogásomnak. Az emberi akarat szabad, az isteni lélek irányítása alatt működik. Ha a lélek — mert úgy tetszik neki — felismeri a szükségszerű összefüggéseket, uralkodik a természet felett, ha nem ismeri fel, nem uralkodik.”<sup>2</sup>

Feltesszük a kérdést. Ha az elképzelt idealista szerint az okoskodásban levő felfogás összeegyeztethető is, azt jelenti-e, hogy a valóságban is összeegyeztethetők? Hiszen a fenti idealista fejtegetésben nyilvánvaló logikai ellentmondás van. Miben áll ez? Ha elismerjük, hogy akaratunk csak akkor szabad, amikor a szükségszerűség irányában cselekszünk, akkor akaratunk nem szabad abban az esetben, ha a szükségszerűséggel szemben cselekszünk. Tehát ha az idealista filozófus ezt elfogadja és tovább úgy érvel, hogy akarat azért szabad mégis, mert választhat, hogy vagy a szükségszerűség irányában vagy a szükségszerűség ellenében is cselekedhet, akkor érvelésére csak egy válaszunk lehet: igen, cselekedhet mindkét irányban (most tekintsünk el attól, hogy választása is több tényező által objektíve determinált, bár más viszonylatban), de akarat csak akkor lesz szabad, ha a szükségszerűség irányában cselekedett. Ezt már az első mondatban elismerte. Ha idealistánk fejtegetésében logikai ellentmondás van, márpedig van, akkor Földesi érve is megszűnik érvnek lenni. Felesleges volt a szerzőnek az idealista szót hozzátenni, ugyanis logikai ellentmondások materialisták fejében is találhatók. Ha valaki összeegyeztethetőnek tartja az összeegyeztethetlent, az egyáltalán nem bizonyítja, hogy azok valóságosan is összeegyeztethetők.

A szerző sajátos koncepciójának általános filozófiai és módszertani alátámasztást is igyekezett kialakítani. Földesi mindenekelőtt a szükségszerűség és véletlen általános filozófiai kérdésével kívánja megalapozni az akarat szabadságáról szóló téziseit. Mielőtt ezt a kérdéscsoportot vizsgálni kezdenénk, vessünk egy pillantást a szerző módszerére, amelyet tanulmányának egy külön fejezetében maga jelöl ki.<sup>3</sup>

Ilyen módszertani probléma cikkében a szubjektív és objektív módszerek használhatóságának helytelen felfogása. Bár elismeri, hogy az akarat a cselekedetben teljesen objektív formát nyer, mégis fenntartással él, mert „... a cselekedetek vizsgálata csak bizonyos fokig oldja meg a kérdést, mert a cselekedet előtti tényezők közvetlen alakjukat tekintve, továbbra is szubjektívek maradnak és ezáltal nehezen megközelíthetők,” és mert olyan módszert kéne találnunk, amelynek segítségével beleláthatnánk az ember fejébe.<sup>4</sup>

Figyelmen kívül hagyja azt, hogy a cselekedet előtt is volt megelőző cselekedet, és a cselekedetet közvetlenül megelőző tudati és pszichológiai mozgások, ha bonyolultan is, (és melyik tudomány egyszerű!?) de levezethetők a tudati mozgásokat megelőző cselekedetből. Földesi a szubjektív módszert csak a jelen pillanatban elengedhetetlen szükséges rossznak tartja. Ellentétben a szerzővel az a véleményünk, hogy az ún. szubjektív módszer sohasem lesz teljesen kiküszöbölhető, nemcsak azért, mert a szubjektumot önmaga oldaláról is meg kell közelíteni, hanem azért sem, mert egyáltalán nem valószínű, hogy a gondolkodás és a psziché kimerül a fiziológiai mozgás-

<sup>2</sup> I. h. 68. o.

<sup>3</sup> I. h. 70. o.

<sup>4</sup> I. h. 73. és 75. o.

ban. Hozzá kell tenni, hogy itt állandóan az objektum-szubjektum dialektikus egységével (nem azonosságával) állunk szemben. Az objektív vizsgálat sem teljesen objektív, és a szubjektív sem teljesen szubjektív. Mindkettő a másiknak legalább egy-két elemét magába zárja. Csak az egyik oldal megvilágítása céljából álljon itt a következő megjegyzés. Földesi írja: „A szubjektum csak az érzékelő, gondolkodó és akaró alany számára jelent szubjektumot, az összes többi ember számára ugyanaz, mint az objektív valóság sajátos része jelenik meg.”<sup>5</sup> Azt Földesi is megmutatja, hogy a tudat, mint objektum is csak az objektum és a szubjektum egysége. Arról viszont már elfelejt megemlékezni, hogy az ember önmaga számára is vizsgálhatja saját tudatát, mint objektumot. Ez utóbbinál igaz ugyan, hogy a szubjektív elem dominál, mégis tartalmazza legalább egy elemét az objektívnek is. Az ember saját tudatán is észrevesz olyan közös vonásokat, amelyek az egész emberi gondolkodásra jellemzők. Természetesen ezek a vizsgálatok mások tudati ellenőrzésére is szorulnak, de ez nem változtat azon, hogy az ember saját megismerését objektumként kezelve jelentős vonásokra ne jöhessen rá. Földesi e sajátágot figyelmen kívül hagyva tekinti ma még (fejletlen a fiziológia) szükséges rossznak a szubjektív módszer alkalmazását is.

Végezván a módszerrel, térjünk rá a tanulmány koncepciójának fő érvére, a szükségszerűségről és a véletlenről vallott felfogására.

A szerző szerint a mechanikus materializmus üressége éppen abban áll, hogy a konkrét okok kutatása helyett „megelégszik a jelenségek szükségszerűségének hirdetésével”. Földesi szerint a szükségszerűség pusztá hirdetése nem mond semmit, mert minden, ami van, szükségszerű. Vizsgáljuk meg ezt a kérdést közelebbről. Azt állítja, hogy Engels olyan vonatkozásokat is bírál (a mechanikus materializmusban) amelyek helyesek. Nem ért egyet Engelssel abban, hogy a szükségszerűség fogalmába a lényeges kategóriája is beletartozik, „mert a szükségszerűség általánosabb kategória, mint a lényeges és a lényegtelen kategóriája.”<sup>6</sup> Majd így folytatja: „Mi jellemzi a szükségszerűséget? Szükségszerűen összefüggésbe áll a jelenség azoknak a létrehozó feltételeknek összességével, amelyek az adott jelenségek létrejöttét, állapotát és megszűnését elkerülhetetlenül előidézik.”<sup>7</sup> A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemzője a meghatározottság, ami annyit jelent, hogy az adott okok és feltételek összessége maradéktalanul meghatározza az összes jelenséget.”<sup>8</sup> És „... minden jelenség minden mozzanata bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összességét tekintve minden jelenség szükségszerű.” — Tehát — vonja le a konklúziót Földesi — „a szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből.”<sup>9</sup> „Az Engels által kifogásolt példát véve alapul, a borsószemnek száma egy borsóhüvelyben és az energiaátalakulás törvénye minden lényeges értékrendi különbség ellenére közősek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre.”<sup>10</sup> Mindehhez hozzáteszi Földesi azt, hogy ez Hegel

<sup>5</sup> I. h. 71—72. o.

<sup>6</sup> I. h. 77. o.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo.

véleménye is, aki szintén nem tartja a lényegeset a szükségszerűség elengedhetetlen elemének.

Jogosan bírálja-e Földesi Engelst ebben a kérdésben? Azt gondoljuk nem. Miért? Előlegezve a megoldást azt mondhatjuk: mert két olyan kategóriát próbál elkülöníteni egymástól (lényeges és szükségszerű), amelyek elválaszthatatlanok egymástól az objektív valóságban. Két általános filozófiai kategóriát formállogikai módszerrel különböztet meg egymástól, vagyis a *genus proximum* és a *differentia specifica* segítségével. A lényeg az általánosabb, a szükségszerű hozzá képest a különös kategória. Minden lényeges szükségszerű, de nem minden szükségszerű lényeges. Mindenesetre egyszerű lenne az ilyen megkülönböztetés. Mi az, hogy lényeges? Erre Földesi meg sem kísérel választ adni. Kijelenti, hogy a szükségszerű nem feltétlenül lényeges, de nem tudjuk meg valójában, *mi nem* a szükségszerűség. A negatív prédikátum tartalmán nem tudjuk, mit ért a szerző. Ha meghatározta volna a lényegét, menten összedőlt volna egész felfogása. Ismeretes a dialektikus materializmus tanítása a lényegről. Röviden: a lényeg az, ami nélkül a tárgy nem lenne az, *ami egy a d o t t v o n a t k o z á s b a n*. Ha a szükségszerűség azon feltételek összessége is, (ezt nem mi mondjuk, hanem a szerző) amely a tárgy állapotát fenntartja, akkor a szükségszerűség a l a p v e t ő e n azonos a lényeggel. Földesi szerint a lényegtelen minden mozzanata is meghatározott, tehát a lényegtelen is szükségszerű. Minden, a m i v a n, s z ü k s é g s z e r ű. Látszólag Hegelhez tértünk vissza. „Minden, ami valóságos, észszerű, és minden, ami észszerű, valóságos.” Hiszen ez minden létezőt, konzervatívot is szentesít. De Hegel szerint — és Engels értelmezi helyesen Hegelt, nem Földesi — csak az a valóságos, ami szükségszerű. Tehát nem minden szükségszerű, ami van. Ezt a gondolatot lejjebb részletesen megvilágítjuk majd. Igaz, hogy egy bizonyos vonatkozásban minden szükségszerű, még a borsószemek száma is, de ugyanebben a vonatkozásban lényeges is. Az individuális sajátosságok is szükségszerűek, ha más jelenségektől izoláltan vizsgáljuk, de ugyanebben a vonatkozásban ezek az individuális sajátosságok a lényegesek is. Az élet a fehérje létezési módja. Nyilván az állati és növényi élet megjelenése is szükségszerűen adott, de itt már a lényeg is más, mint az életnél általában. Az állati szervezetnél a lényeg már a speciálisan állati sajátosságok összessége. Ugyanigy van a borsóval is. Ha individuális feltételek mellett meghatározott, hogy ebben és ebben a borsóhüvelyben öt szem van, akkor ennek a borsóhüvelynek *ebben a viszonylatban* éppen az a lényege, hogy öt szemű és nem négy. Lényeg és szükségszerűség mindig csak az adott vonatkozásban érvényesek, de amely vonatkozásban valamely dolog szükségszerű, ugyanabban a vonatkozásban egyben lényeges is. Ennek előzetes tisztázása nagyon fontos a véletlen kategóriájának elemzéséhez. Földesi is erre a mesterséges szétválasztásra alapozza egész véletlen-elméletét. (Megjegyezzük, hogy ez nem azt jelenti, hogy a lényeg és a szükségszerűség kategóriája azonos lenne. Különböznek egymástól, de nem az általánosság és a terjedelem foka szempontjából, mert ebben az aspektusban egyformák, hanem abból a szempontból, hogy mások a funkcióik. Különbségük „c s a k” funkcionális különbség, de ennek kifejtése külön tanulmányt igényelne.) Földesi szükségszerűség felfogásában még más súlyos hibák is találhatók, amelyekről feltétlenül beszélni kell még a véletlen fogalmának elemzése előtt. A szerző a szükségszerűségi viszonyt leegyszerűsíti az ok-okozati viszonyra. (Létrehozó és megszüntető feltételek viszonya a jelenség-

hez.) Azzal egyet lehet érteni, hogy az ok-okozati viszony igen fontos szükségszerűségi viszony, de nem meríti ki a szükségszerű viszonyok egész terjedelmét. Milyen viszony pl. Földesi szerint, hegeli terminussal élve, a szubsztancialitás viszonya? (Egy dolog lényeges tulajdonságainak egymás közötti viszonya.) Nyilván szükségszerűségi viszony, de hiányzik az ok-okozati viszonyra jellemző egymásutániség, és helyette az egymásmelletti viszonya uralkodik. Az ok-okozati viszonyra való leszűkítés, mint a véletlennél látni fogjuk, az emberi akarat aktív funkciójának lebecsülését, sőt ignorálását jelenti. Hasonlóképpen nem igaz a szerzőnek az az állítása sem, hogy a borsószemek száma egy hüvelyben és az energia átalakulásának törvénye közös abban, hogy feltételeikből egyformán szükségszerűen jöttek létre. Az érvelés megtévesztő, mert a példa extrém. Két egymástól távoleső jelenség összehasonlításakor a *f o r m a i a z o n o s s á g* tartalmának látszhat. Mindjárt más a helyzet, ha azt hasonlítom össze, hogy egyformán szükségszerű-e az, hogy *borsó* van a hüvelyben, és az, hogy éppen öt és nem több vagy kevesebb szem van a hüvelyben. Az elsőnél szükségszerű, hogy borsó legyen a hüvelyben már kezdettől fogva, minden vonatkozásban, (mert a mag minőségéből belsőleg következett) de az, hogy éppen öt szem legyen a hüvelyben, már nem ugyanabban a vonatkozásban szükségszerű (sőt előlegezve azt mondhatjuk, hogy véletlen) hanem, bár az előbbtől függően, másféle vonatkozásban. (Egy sor külső feltétel csatlakozása révén.) Erre figyeljünk fel, mert azonnal lényeges lesz a véletlen fogalmának megértésénél. Ugyanehhez kapcsolódik a szerzőnek az a véleménye is, hogy „A mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkező lenne, nem létezik.”<sup>11</sup> Megint csak izoláltan nézi a kérdést és nem az összefolyamatot tekinti. A részt egészé teszi és így metafizikussá lesz felfogása. A relatív nála abszolúttá válik. Ismét csak arról van szó, hogy nem teszi fel a kérdést: milyen vonatkozásban? Post festum nézve természetesen minden szükségszerű, mert máskülönben nem jött volna létre. Eredetileg semmiképpen sem szükségszerű minden jelenség megvalósulása, a jelenségek a maguk individuális formájukban csak *l e s z n e k* szükségszerűvé és belső fejlődésükből ez a szükségszerűség nem feltétlen. Erre Földesi azt is mondhatná, hogy ez nem mond ellent annak, hogy végső soron mindkettő szükségszerű, csak az egyik külsőleg, a másik pedig belsőleg. Ennek a problémának a megoldása vezet át minket a véletlen kategóriájához.

Ha minden, ami van, szükségszerű, akkor mi a véletlen? Földesi egész koncepcióját arra építi, hogy a tiszta véletlen nem létezik. Ebben tökéletesen igaza van. Abban viszont nincs igaza, hogy a szükségszerűség abszolút és csakis a véletlen relatív. Tehát szerinte nincs tiszta véletlen, csak tiszta szükségszerűség. Földesi szerint a relatív véletlen alapja az, hogy a szükségszerű viszony csak az ok-okozati viszony. Mi a véletlen? A szerző véleménye szerint „minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi (nem feltétel és ok S. V.) tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenséget, létük közömbös az adott jelenség szempontjából.”<sup>12</sup> Ezenkívül szerinte véletlen összefüggés lehet még az *e g y e s* feltételek és a jelenség között. Minden világos. Véletlen az olyan

<sup>11</sup> I. h. 78. o.

<sup>12</sup> I. h. 79. o.

összefüggés, amelynél az egyik tényező semmilyen hatást nem gyakorol a másikkra.

Ha semmilyen összefüggés nincs közöttük, (összefüggés=mozgás, hatás, kölcsönhatás, stb.) akkor mi az, hogy véletlen? Vagy valóban úgy gondolja Földesi, hogy véletlen kapcsolat van a világháború és egy macska születése között? Ismét megkérdem, mi itt a véletlen? A szerző ismét nem mondja meg, hogy *mi* ez a véletlen. Megállapítja, hogy ez és ez az összefüggés véletlen, de hogy miben mutatkozik meg véletlen jellege és miben különbözik a szükségszerű összefüggéstől, arra nem ad választ. Nyilván nemcsak abban látja a különbséget, hogy az egyik távol eső, a másik pedig közel eső, hogy az egyik hat rá, a másik pedig nem. Erre Földesi nem is adhat választ, mert a szükségszerű és a véletlen kategóriáját nem belső lényegük alapján, hanem külső jegyek alapján különbözteti meg egymástól. Ennek a mesterséges megkülönböztetésnek gyökere: a szükségszerűség és a lényeg formál-logikai úton történt szétválasztása. Már korábban rámutattunk e szétválasztás hamis voltára.

Saját felfogásunkat a véletlenről a következőkben lehetne összefoglalni: A véletlen és a szükségszerű kategóriái ugyanazon folyamat fejlődésének különböző szakaszait képviselik. Minden dolog kezdetben a nem-szükségszerű, csak szükségszerűvé lesz. A lehetőség az egyes feltételek, a többi feltétel nélkül még csak az esetlegesség, a véletlen kategóriájával kapcsolatosak. Amíg a jelenség létrejövéséhez szükséges egy, vagy csak néhány feltétel van jelen, addig a jelenség létrejövésének csak a lehetősége van meg, és ezen a fejlődési fokon az összefolyamat szempontjából a jelenség csak véletlenül jöhet létre. Itt van az ugrás, amit jól meg kell figyelni. A létrejövés módja (szükségszerű, vagy véletlen) szempontjából nem a jelenség között van különbség, hanem a jelenségek okai között. S itt térjünk vissza Hegelhez. Hegelnek tökéletesen igaza van abban, hogy a véletlennek is van oka, de nem szükségszerű oka. Ez nem azt jelenti, hogy ha egy jelenség létrejövéséhez szükséges összes feltétel adva van, akkor az adott jelenség szükségszerűen jön létre, hanem csak azt jelenti, hogy az adott fejlődési fokon az összefolyamat szempontjából az összes szükséges feltétel felhalmozódása még nem volt szükségszerű. S itt megint helytelenül hivatkozik Hegelre Földesi, idézve azt, hogy a valóság a maga kibontakozásában szükségszerűnek bizonyul. Ismét elhagyja azt a mozzanatot, hogy Hegel szerint nem minden valóságos, ami van. A valóság Hegel szerint a lényeg és a jelenség egysége, mégpedig olyan egység, amelyben a lényeg dominál a jelenség felett. A megjelent lényeg — a valóság. Azért nem valóságos (most már akár szükségszerűt is mondhatunk) minden, ami van, mert egy sor létezőnek az oka a fejlődés adott fokán *még* csak ideiglenes, vagy *már* ideiglenes. (Korai, vagy elavult.) Igaz, hogy ennek is van szükségszerű mozzanata. De ez nem a tiszta, abszolút szükségszerűség. Természetesen az előbbiből következően nem is tiszta véletlen. Tiszta, abszolút szükségszerűségről már csak azért is nehezen beszélhetnénk, mert a szükségszerűség mindig a véletleneken keresztül tör utat magának. A szükségszerűség először olyan véletlen, amely szükségszerűvé lesz, majd a szükségszerűség elmúlásában ismét a véletlenekben tűnik fel. Nézzük meg ezt a folyamatot Marx elemzésében az értékformák fejlődéséről, már csak azért is, mert Földesi Rudas Lászlóval szemben idézi is a marxi példát. Úgy gondoljuk, hogy itt a szerző ellentétben egész koncepciójával helyes álláspontra helyezkedik. Ugyanis elismeri, hogy az adott

vonatkozásban, izoláltan tekintve szükségszerű jelenség a társadalom fejlődése szempontjából még igenis véletlen. Ebben az állásfoglalásában már figyelembe vette a két kategória, a véletlen és a szükségszerű *fejlődésfokozatbeli* különbözőségét. Hogy van a véletlen cserének szükségszerű mozzanata is? Igaz. De az általános nézőpont szempontjából „a véletlen, egyes csere” mégis csak véletlen marad. (Ebben a cikkben magától értetődően nem mutathatunk rá az egyedi és a véletlen, valamint az általános és a szükségszerűség kategóriáinak állandó kapcsolatára, de a marxi jellemzést olvasva ennek a kapcsolatnak a felismerése egyenesen ránk kényszeríti magát.) A véletlen csere esetében, bár nem egy mozzanat szükségszerű, itt a véletlen dominál még a szükségszerű felett.

Még egy megjegyzést tennék a szerző szükségszerű és véletlen felfogásával kapcsolatosan. Ahogy a lényeg a szükségszerűség egyik fajtájának tartja, ugyanúgy a törvényszerűséget is a szükségszerűség egy típusának tekinti. Ez nála logikailag helyes is, hiszen a lényeg és a törvény egy és ugyanazon fokon álló fogalmak. Szerinte a szükségszerűség annyiban tágabb a törvényszerűségnél, amennyiben az előbbi lehet egyedi is, míg az utóbbi csak lényeges és általános. Ennek a tézisnek a cáfolatával külön nem is kellene foglalkozni, mert már megtettük a lényeg és szükségszerűség szétválasztása esetében. Azért említjük meg mégis, mert szembetűnő ebben az esetben a metafizikus módszer „dialektikus” foldozgatásának kísérlete. Itt is megtaláljuk a formál-logikai módszerrel létrehozott elméleti megoldást és az ettől teljesen független gyakorlati elemzést. Úgy gondoljuk — és ezt Lenin nem egyszer aláhúzta — hogy a szükségszerűség és a törvényszerűség egy fokon álló kategóriák. A két kategória különbsége ismét csak mint funkcionális különbség jelentkezik. A lényegesség azonos fokon álló, egytípusú kategóriáknál ez nem is lehet másként. Ha egyedi szükségszerűségről beszélünk, akkor el kell ismernünk az egyedi törvényszerűséget is ugyanebben a viszonylatban. Ha az adott feltételekből szükségszerű az, hogy a borsóhüvelyben öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen, akkor törvényszerű is, hogy minden esetben, amikor ugyanezek a feltételek és körülmények jelen vannak, öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen a hüvelyben. A törvényszerűség itt is az általánost, a maradandót fejezi ki, de egy különleges általánost, az egyedi vagy konkrét általánost.

Láttuk, hogy Földesi felfogása a szükségszerű és a véletlen kölcsönviszonyáról nem különbözik lényegesen a mechanikus materialisták elméletétől. A különbség csak abban mutatkozik, hogy nem vonta le a metafizika konklúzióját: minden, ami van szükségszerű. Ez koncepciójából világosan következett volna, mert a távoli kapcsolatok (amelyek más vonatkozásban szintén szükségszerűek) bonyolult áttételeken keresztül előbb, vagy utóbb közeliékké válnak, és akkor a nem-tiszta véletlen is megsemmisül és szubjektívizálódik. Ezt a tételt, a dialektikus materializmus álláspontján álló Földesi nem mondja ki ebben a formában, de állásfoglalásában implicite bennefoglaltatik. Lássuk, mit tud mondani ezek után a szerző az emberi akarat ún. teljes determináltságáról és főképpen az akarat viszonylagos szabadságáról.

Földesi véleménye szerint „az emberi akaratot két vonatkozásban kell meghatározni: fiziológiailag és pszichológiailag.”<sup>14</sup> Úgy gondoljuk, a szerző

<sup>14</sup> I. h. 83. o.

már itt is téved. Az akarat, bár az agynak is terméke, de társadalmi produktum is. Társadalmi cselekvések és viszonyok alkotják az akarat döntő motívumait, és társadalmi jellegű az a cselekvés is, amely az emberi akaratot kifejezi. A szerző tisztán tudati formaként elemzi az akaratot, amelyhez a cselekvés már nem tartozik hozzá, mert benne „csak” kitejeződik az akarat. A mai materialista pszichológusok felfogása az akarat kérdésében jelentősen eltér a cikk írójának véleményétől. Földesi elismeri ugyan, hogy az akarat-szabadság kérdésének vizsgálatánál figyelembe kell venni a társadalmi tényezőket is, de „az akarat általános definíciójába nem szabad ezeket az elemeket (társadalmi S. V.) belevenni.”<sup>15</sup> Magyarázatul hozzáfűzi, hogy „Ezek a tényezők ugyanis nem az akarat általános jellemzői, hanem az akarat leggyakrabban előforduló motívumai.”<sup>16</sup> A motívumok szerinte csak meghatározzák az akaratot és ezért a társadalmi tényezők akarat-determináló szerepéről csak akkor szükséges beszélni, ha már felbontottuk a motívumok zárójelét, és a zárójelben levő motívumok viszonyára vagyunk kíváncsiak. Ezután látszólag felveszi a harcot a vulgármaterializmus (amely figyelmen kívül hagyja a pszichológiai tényezőket) és az idealizmus ellen (amely a fiziológiai oldalt hagyja figyelmen kívül). Azért mondjuk, hogy látszólag veszi csak fel a harcot, mert a fenti két szélsőség elleni harc csak akkor lehet sikeres, ha a társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumok dialektikus kölcsönviszonyát az objektív valóságnak megfelelően tárjuk fel. És itt a kulcskérdés a társadalmi motívumok másik kettőhöz való viszonyának (fiziológiai és pszichológiai) megmutatása, bár a két utóbbi egymás közötti kapcsolatát sem lehet elhanyagolni. Az akaratot, mint valami tudati statutumot, mint egy stagnáló tudati formát fogja fel. Márpedig az akarat folyamat, és e folyamat határai, bár nem szilárdak, mégis megfoghatók. Akár magyar, akár szovjet pszichológiai könyveket nézünk, mind így fogják fel az akaratot. Mégpedig olyan folyamatként, amelybe beletartozik a motívumok harca és az elhatározást követő cselekedet kezdete is. Az akarat mindig a gondolati, (amely az elhatározással zárul) és a valóságos cselekvés (amely a végrehajtással zárul) egysége. Sőt az olyan folyamatot, amelyet nem követ cselekvés, nem is nevezik akaratnak, hanem csak szándéknak. Az ún. gyenge akaratú emberek bonyolult esetekben többnyire csak a szándékig jutnak el. Természetesen akarat nélküli ember nincs, mert akarat nélkül már valamennyire is összetett cselekvés nem létezik. Mi sem jellemzőbb arra, hogy Földesi felfogása (aki szerint az akarat csak tudati forma) eltér a materialista pszichológusok véleményétől, hogy több pszichológiai könyv (pl. a magyar középiskolás tankönyv is) az akaratot az akarat cselekvés keretei között tárgyalja.

Következésképpen, ha a motívumok az akarat folyamatába beletartoznak és a legalapvetőbb motívumok társadalmiak, az akaratot társadalmi — fiziológiai — pszichológiai folyamatként is meg kell határozni.

Mivel a szerző nem így, hanem pusztán fiziológiai — pszichológiai tényként fogja fel az akaratot, objektíve predesztinálnak fogja fel. Természetesen a predesztináció elavult fogalmát nem használja a szerző, de ez ismét csak következtetlenségét mutatja. Az általános filozófiai részhez hasonlóan az akarat-szabadság speciális területén is kijelenti, hogy „... a dialektikus mate-

<sup>15</sup> I. h. 85. o.

<sup>16</sup> Uo.



realizmus felfogásából egyetlen következetes válasz adható: az emberi akarat teljes és maradéktalan meghatározottsága.”<sup>17</sup> Véleménye szerint nem lehet mondani, hogy az akarat azon része, amely a társadalmi törvények által nem determinált, általában véletlen lenne és másképpen is létrejöhetett volna. (Ezt az állítást ismét pusztán pszichológiai alapon próbálja alátámasztani.) Módszerére mi sem jellemzőbb, mint hogy szerinte „A z a k a r a t s z a b a d s á g k l a s s z i k u s k é r d é s f e l t e v é s e s z e m p o n t j á b ó l azonban nem az akarat keletkezésének sajátos vonásai, hanem a többi jelenségekkel közös, általános vonásai a döntőek.”<sup>18</sup>

Mit jelent szerinte az akarat teljes determináltsága? Azért idézzük ilyen részletesen a szerző véleményét, hogy ne érhesen bennünket a bele-magyarázás vádja. Az akarat keletkezését szerinte közvetlenül megelőzi (!) a motívumok harca, amelyben a legerősebb motívum győz. (A motívumok harcát itt is az akaraton kívül helyezi.) Hogy melyik motívum lesz a győztes, az egyénenként változik, de „egy bizonyos akarat keletkezésénél az egyik motívum erősebbnek bizonyul a többinél, s a motívumok adott viszonya teljesen meghatározza az akaratot.”<sup>19</sup> A fentiek folytatásaként hozzáfűzi konklúzióját: „Az ember tehát v á l a s z t, (kiemelés tőlem S. V.) csak-hogy választása isteni lélek híján, az adott feltételek által teljesen determinált, vagy egy adott időpontban egy bizonyos embernél tudatának egészét figyelembevéve csak egyféle akarat jöhet létre”<sup>20</sup> Itt feltétlenül meg kell állnunk, ha meg akarjuk figyelni, hol van a tévedés. Már a vizsgálat tárgyának kijelölésében sincs igaza a szerzőnek, amikor is nem a probléma speciális vonásait kívánja elemezni, amely vonások csakis az emberi akaratra érvényesek. Az emberi akarat éppen abban különbözik az objektív valóság többi folyamatától többek között, hogy bizonyos választási lehetősége van. Ezt nyilván csak a kérdés speciális sajátosságainak elemzése mutathatja meg. Ez nem azt jelenti, hogy a közös vonásokat el kell hallgatni, de problémánk megoldása szempontjából ezek a kevésbé fontosak. Tehát egyértelműen meghatározott-e az akarat? Azért helytelen így feltenni a kérdést, mert hiányzik a kérdésnek az a része, hogy milyen viszonylatban, mikor, mihez képest. Illetve van a szerzőnek olyan megfogalmazása is, amikor így teszi fel a kérdést<sup>21</sup> („adott idő”, „egy bizonyos tudatú ember” stb.). A hiba csak az, hogy a konkrét ember *post festum* szükségszerű konkrét akaratát már *eleve* szükségszerűnek veszi.

Így a valóságnak egy objektív mozzanatát abszolutizálja, a részből egészt csinál. Az izolált vizsgálatnak megvan a maga szükségszerű helye a megismerésben, de ezt általános módszerré emelni igenis metafizika, mégpedig a szó legrosszabb értelmében. Az ember választ, mondja a szerző, de választása teljesen determinált. Mi az, hogy v á l a s z t? Mit, és hogyan választ, ha más által már előre determinált, hogy *mit* válasszon? Ez játék a szavakkal, semmi más. Mit jelent valójában az akarat szabadsága? Semmi egyéb, mint a hozzáértő döntés képességét. Mi ez, és hogyan lehetséges? Végleges választ erre csak akkor fogunk tudni adni, ha a szaktudományok annyira előrehaladtak lesznek, hogy segítségükkel megközelítő pontos-

<sup>17</sup> I. h. 86. o.

<sup>18</sup> I. h. 89. o.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo. 89. o.

sággal tisztázni tudjuk a három döntő motívumterület (társadalmi, pszichológiai, fiziológiai) egymáshoz való kölcsönviszonyát. Általános megoldást azonban ma is lehet adni, még ha ez idővel módosulni is fog. Nincs igaza abban a szerzőnek, hogy a véletlen oldal sem történhetett volna másképpen, mint ahogyan történt. Itt megint a viszonylat, a nézőpont változása a fontos.

Sztrájkot hirdetnek a munkások. Egy munkás a következő dilemma előtt áll. Ha részt vesz a sztrájkban, családja éhezni fog, gyenge egészségű gyermekei betegek lesznek. Ha nem vesz részt a sztrájkban, elárulja munkatársait és végső soron saját érdekét is. (Most tekintünk el a probléma bonyolult erkölcsi oldalától!) X-nek ebben az esetben nyilvánvalóan választania kell. Csak az egyik cselekvést hajthatja végre. Hogy sztrájkolni fog-e, vagy sem, vagyis választása nyilván nem önkényes. Nem igaz, hogy teljesen szabadon tehetem ezt is, azt is. Földesi érdeme, hogy erre rámutat. Igaz, hogy akarata cselekvése pillanatában a társadalmi — fiziológiai — pszichológiai motívumok sajátos szituációja által teljesen determinált. Post festum nézve cselekvése pillanatában X nem cselekedhetett másképpen, mint ahogy cselekedett. Ennyiben igaza van Földesinek. De az adott pillanatnyi szituációt abszolutizálni és róla azt állítani, hogy ez a kérdés lényegesebb oldala — teljes vulgarizálás. Ti. Földesi koncepciójában így az emberi akarat (és hozzátehetjük, hogy általában az emberi tudat) teljes passzivitásra van kárhoztatva. Mert ha pl. X nem vett ugyan részt a sztrájkban individuális motívumoktól vezetve, ez nem azt jelenti, hogy X akár csak belső fejlődése szempontjából eleve nem tehetett volna mást.

A dialektikus materializmus mindig az össz folyamatot, és nem részfolyamatokat tekinti elsősorban. Az össz folyamat sem valami abszolútum, hanem mindig különböző fokozatokban jelenik meg (az akarat fejlődése területén társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumokban) és egy adott fokozaton a jelenség soha sem lehet teljesen determinált. Ha X-ről azt állítjuk, hogy adott pillanatban nem cselekedhetett másként, mint ahogy cselekedett (ami utólagosan igaz is) és ezt az adott pillanatnyi akaratot általános érvényűvé tesszük (mint Földesi tette tanulmányában), akkor tagadjuk, hogy az ember visszahat a környezetére, megváltoztatja azt, önmagát is képes tudatosan változtatni, jó vagy rossz irányban nevelni.

Lehet-e azt mondani, hogy az ember önmagát határozza meg ez esetben? Lehet is, meg nem is. Ti. éppen ez jelenti az emberi akarat relatív szabadságát, relatív választási lehetőségét. Lehet mondani azért, mert az ember valóban hat önmagára és a saját belső motívumait is alakítja. Nem lehet mondani azért, mert nem közvetlenül hat önmagára, hanem csak külső környezetén keresztül. Ahogyan az objektív motívumok (jelen esetben társadalmi) csak úgy hatnak az emberi tudatra és akaratra, hogy szubjektívekké válnak (fiziológiai és pszichológiai motívumokon keresztül), ugyanúgy a szubjektív tényezők (tudati és akarat) is csak úgy hatnak vissza önmagukra, hogy előbb objektívalódnok kell, el kell idegenedni önmaguktól és be kell járnok az „objektív” motívumok szokásos útját.

Földesi saját példájával is illusztrálja az akarat teljes determináltságáról szóló tételének teljes képtelenségét. Idézem: „Engels tételének büntetőjogi aprópénzre váltása képtelenségekhez (kiemelés tőlem S. V.) vezet. Ha egy gyilkos a lehető legmegfontoltabban és körültekintőbben meggyilkol egymás után ötven embert, akkor cselekedete a legszabadabb volt (!)

és egyben a legszükségyszerűbben meghatározott (!)"<sup>22</sup> A kérdő és felkiáltó jelek Földesitől származnak. Ezt az álláspontot maga Földesi nevezi képtelenségnek. Az is. Pedig a szerző teljes determináltság elméletéből ez szükség-szerűen következik. Ugyanis, ha minden tett szükségyszerű, akkor a külön-böző motívumok adott szituációja mellett a gyilkos szükségyszerűen gyilkolta meg az ötven embert. Továbbá, ha ugyanez a gyilkos tisztában van azzal, hogy az ő gyilkossága szükségyszerű és ennek tudatában gyilkolt, akkor Föl-desi koncepciójából következően igenis, a legszabadabban cselekedett. A sza-badság a felismert szükségyszerűség. Ime, a mechanikus koncepció igazi gyöngy-szeme!

*Sós Vilmos*

<sup>22</sup> I. h. 92. o.

## A szabadakarat kérdéséhez

A Magyar Filozófiai Szemle gondolatébresztő tanulmányt közölt Földesi Tamás tollából a szabadakarat marxista értelmezéséről.<sup>1</sup> A mély meglátásokban nem szűkölködő tanulmány számos olyan problémát vet fel, amely túlnő a kérdés szűk keretein s a filozófiai materializmus determinizmusának elvi megalapozottságát is érinti. S mivel kérdésfeltevése s a megoldás nem egyszer — a szerző bevallása szerint is — szembenáll a marxista filozófusok között „szélesen elterjedt” felfogással, „a marxista ideológusok jelentős részének” nézeteivel, szükségét érzem néhány gondolatot hozzáfűzni azokhoz, a marxista irodalomban eddig leszűrtnek, többé-kevésbé megoldottnak, általánosan elfogadottnak tartott problémákhoz, amelyek felülvizsgálására hívja fel a figyelmet a tanulmány.

A tanulmányíró a bevezető részben utal arra, hogy az akaratszabadság problémáját nem lehet teljesen azonosítani a szabadság és szükségszerűség elméletével (bár ez a leglényegesebb eleme), nem lehet leszűkíteni az emberi akarat, valamint a természeti és társadalmi törvények közötti viszony kérdésére sem, meg kell vizsgálni azt is, hogy maga az akarat teljesen determinált-e vagy sem. S mivel — szerinte — az akarat teljes determináltsága a legkidolgozatlanabb, az akarat társadalmi törvények által való meghatározottsága, valamint a szabadság, szükségszerűség és véletlen akaratot érintő nyitott elméleti kérdései mellett elsősorban ezzel a vonatkozással kíván foglalkozni. Miután — igen helyesen — kimutatja, hogy az akaratszabadság egyetlen következetes, tudományos kutatási módja az objektív vizsgálat, amelynek a szubjektív módszer csak alárendeltje, rátér azokra a „nyitott” elméleti kérdésekre, melyekből — a szerző szerint — az akarat teljes determináltsága következik.

De álljunk csak meg ezeknél a szükségszerűséggel és véletlennel kapcsolatos, az akaratszabadság szempontjából kulcskérdéseknél.

A szerző új megvilágításba helyez néhány általános elvi kérdést, olyanokat is, amelyeket Engels óta lényegében megoldottnak tartottunk. Engels mint ismeretes, kíméletlen bírálatban részesítette a mechanikus deterministákat. Bírálati módszere: levonni a legvégsőbb és legabszurdabb következtetéseket a merev determinizmusból, mely mindenhol, a lényeges és lényegtelen összefüggésnél egyaránt, mechanikusan érvényesülő meghatározottságot tételez fel

<sup>1</sup> Földesi Tamás, A szabadakarat problémája a marxista filozófiában. Magyar Filozófiai Szemle, II. évf. 1—2. sz.

s kizárja a véletlent a valóságból. Engels banális példákon keresztül igazolja e felfogás abszurditását, hiszen e nézetek szerint mondjuk az, hogy egy borsó-hüvelyben öt vagy hat borsószem van, vagy az energia megmaradásának a törvénye egyaránt szükségszerű. Ez a bírálat a *maga egészében* vonatkozik a mechanikus determinizmusra s — F. T. szavaival élve — „a kép, amelyet a mechanikus materializmus determináltságáról alkot, gúnyos és *teljesen negatív*”. A tanulmányíró szerint „Engelsnek a mechanikus materializmus bírálatában csak részben van igaza. Engels ugyanis olyan vonatkozásokat is bírál, amelyek helyesek. Engels hibának tartja azt, hogy a mechanikus materialisták kihagyták a szükségszerűség fogalmából a lényeges mozzanatát s ezáltal tételük absztrakcióvá vált.” A szerző szerint a „szükségszerűség fogalmába nem tartozik bele a lényegesség mozzanata, mert a szükségszerűség általánosabb kategória mint a lényeges és lényegtelen kategóriája”.

Ime tehát egy Engels által megoldott filozófiai kérdés : hozzátartozik-e a lényegesség a szükségszerűséghez, ami — F. T. szerint — felülvizsgálásra szorul s helyesbíteni kellene.

Miért kéne elvetnünk Engels bírálatának ezt az oldalát ? Lássuk az érveket. „A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemezője a meghatározottság — írja F. T. —, ami annyit jelent, hogy az adott feltételek és okok összessége maradéktalanul meghatározza az adott jelenséget”. Mivel — folytatja — „minden jelenség minden mozzanata, bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összességét tekintve minden jelensége szükségszerű”. Ebből vonja le azt a következtetést, hogy „a szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések is elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből”.

Helytálló-e ez az érvelés és az engelsi tételnek ellentmondó következtetés? Véleményem szerint semmiképpen.

A merev, mechanikus determinizmusnak az az elméleti melléfogása, hogy a lényegtelen és lényeges összefüggések egyaránt szükségszerűek, csak következménye egy mélyebb hibának : az okság és szükségszerűség helytelen azonosításának. A vulgáris determinista így gondolkodik : „ami okok által meghatározott — szükségszerű, márpedig az okság egyetemes érvényű, tehát minden szükségszerűen csak úgy jöhet létre ahogy létrejött — véletlen nincs. F. T. szavakban a mechanikus determinizmus „egyértelmű” bírálatát követelve de lényegében mentegette azt az Engels által kigúnyolt útra téved. A szükségszerűséget úgy értelmezi, mintha az csupán az okok és feltételek egyszerű jelenlétéből és meghatározó szerepéből fakadna („... bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát... szükségszerű”). A marxista dialektika különbséget tesz aközött, hogy *a)* az ok és okozat közt szükségszerű a kapcsolat (azaz az okok és feltételek jelenléte determinálja a jelenség meghatározott lefolyását) és hogy *b)* az okok által meghatározott jelenség maga szükségszerű-e az egyetemes összefüggésben. Az ok és okozat viszonyát — ha minden mástól eltekintünk és kiragadjuk az egyetemes összefüggésből — valóban szükségszerűnek mondhatjuk. Csakhogy egy jelenség szükségszerű voltát nem ez határozza meg (hiszen akkor valóban nem léteznék véletlen, mert mindennek oka van), hanem éppen az, hogy a dolgok belső, lényeges összefüggéséből fakad.

F. T. felteszi a kérdést : „Azonos-e a meghatározottság a szükségszerűséggel?” Idézett gondolatmenetéből azonnal kitűnik az igenlő válasz. Tehát,

szerinte, ahol meghatározottság van, az szükségszerűséget jelent. A fenti érvelésben az okság és szükségszerűség egyszintre helyezése mellett a meghatározottság és a szükségszerűség helytelen azonosítása a másik buktató. A meghatározottság ugyanis a dialektikus materializmus determinizmusában szélesebb körű, mint a szükségszerűség (a szükségszerűség a meghatározottság egyik formája) a meghatározottság az oksági viszonyt is, így a véletlent is jellemzi. Engels világosan megfogalmazza ezt, amikor a növények és állatok véletlen szétszóródásával kapcsolatban megjegyzi: „A természet tárgyainak szétszóródása egy határozott területen, sőt akár az egész földön, minden őseredeti meghatározottság ellenére mégis csak az marad ami volt — véletlen”.<sup>2</sup> Abból tehát, hogy a jelenségek okok által meghatározottak, még nem következik szükségszerűségük.

A harmadik buktató a lényeges és lényegtelen összefüggésekre egyaránt érvényes szükségszerűség tételéhez vezető úton az előbbi kettőből következik. Ha az okok általi determináltságból fakad a szükségszerűség, akkor az okok *maradéktalanul* meghatározzák a jelenséget s így módon a jelenség minden, még a leglényegtlenebb részeiben is, szükségszerű. (Hiszen a lényegtelen elemeket is meghatározó okok hozzák létre.) Márpedig ez törőlmetszett metafizika, a szükségszerűség érvényének túlhajszolása, merev mechanikus determinizmus. A dolgok dialektikus értelmezése ugyanígy megköveteli, hogy a szükségszerűséget a véletlennel való dialektikus egységében vizsgáljuk. Ha igaz az, hogy nincs un. „tisztá” véletlen (olyan jelenség, amiben a szükségszerűségnek még egy porcikája sincs), való igaz az is, hogy nincsen „tisztá” szükségszerű jelenség sem. Közismert példára hivatkozva, szükségszerű, hogy a folyó fentről lefelé folyék, de ez a szükségszerűség egyedi — a folyó kanyargását megszabó — véletlen jelenségeken keresztül, nem pedig „tisztán” érvényesül. Vagy dialektikusak vagyunk és elismerjük, hogy a szükségszerűség olyan véletleneken keresztül tör magának utat, amelyeknek egyedi s nem a belső lényegbeli összefüggésekből származó vonásai vannak, vagy azt állítjuk, hogy a jelenség egyedi, lényegtelen jegyei is ugyanúgy szükségszerűek, mint a lényegesek s ebben az esetben akarva, nem akarva kirekesztettük a véletlent a valóságból és megérdemeltük az engelsi gúnyt.

F. T. mivel a szükségszerűséget egyszerűen az adott okok és feltételek elkerülhetetlen következményének tekinti, szükségszerűnek nevezi azokat a lényegtelen összefüggéseket is, amelyek az adott okok által meghatározottan jöttek létre, de el is maradhattak volna (ha éppen ezek az okok nem jelennek meg), másképpen is végbemehettek volna (ha más okok játszottak volna közre) — egyszóval véletlenek. Paradox helyzet adódik ebből. A szerző túlcitál még a mechanikus materialistákon is. Engels ugyanis a mechanikus deterministákat úgy bírálta, hogy tételeiket ad absurdum vezetve, olyan következtetéseket von le, amelyekre minden bizonnyal ők maguk sem gondoltak. F. T. viszont a legnagyobb komolysággal veszi védelmébe az Engels által túlhajszolt következtetéseket, mondván: „a borsószemek száma egy borsóhüvelyben és az energia átalakulás törvénye minden lényeges értékrendi különbség ellenére is közösek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre”. Ezek után a kutya farkáról és az éjszakai bolhacsípésről is elmondhatnók ugyanezt, hiszen Engels erről is szól.

<sup>2</sup> Engels, A természet dialektikája, Szikra. Bp. 1950. 87. o.

A véletlent viszont mégsem lehet tagadni. Hol marad hát hely a valóságban a véletlen számára, ha minden jelenség minden vonása szükségszerű? „Minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenségeket létük közömbös az adott jelenség szempontjából”. Ebből, ha akarom, azt is kiolvashatom, hogy például saját ideológiai fejlődésemben véletlen összefüggésben vagyok a dalai lámával, mert hiszen az „távol eső tényező” „nem határozza meg” fejlődésemet s „léte közömbös” számomra. A jelenségek, ellentétben a mechanikus determinizmus állításával, valóban nem minden jelenséggel kapcsolatban szükségszerűek. De a véletlen kapcsolatokat nem lehet a jelenség és a távoleső tényezők bizonytalan viszonyára korlátozni s ezzel eleve kizárni azt, hogy a jelenségen belül lehetségesek lennének véletlen vonások. A véletlenek ugyanis nem ilyen külsődleges távoli összefüggések, hanem a szükségszerűség megnyilvánulásai, azok a kevésbé lényeges összefüggések, amelyek el is maradhatnak vagy másképp is bekövetkezhetnek, de amelyekben mindig a szükségszerűség tör magának utat.

F. T. szerint a mechanikus determinizmus híveinek igazuk van abban, hogy „tisztá véletlen” nincs, csak az a hiba, hogy a véletlent általában azonosították a „tisztá” véletlennel. Csakhogy a szerző és az általa védelt mechanikus deterministák „tisztá véletlenje” (amiről azt állítják, hogy nincs), nagyonis hasonló a dialektikus materializmus által véletlennek nevezett jelenségekhez. A marxista irodalomban általánosan elfogadott, hogy a véletlennek mindig jellemvonása a „másképp bekövetkezőség”. F. T. szerint ez a „tisztá véletlen” sajátja s így „a mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkezhető lenne, nem létezik”. Egyszóval, semmi sem következhet be másként, mint a hogy bekövetkezik, magyarul, nincs véletlen. Nem kell nagy asszociációs készség ahhoz, hogy e megfogalmazás a Sors ama sokat emlegetett Nagy Könyvét idézze fel emlékezetünkben, amiben a „másként bekövetkezhetetlen” meg van írva.

A szerző új kategóriával próbálkozik a véletlen helyett. Szerinte „az Engels által felhozott példa a borsószemek számáról és az általános tömegvonzásról nem a szükségszerűség és véletlen összefüggése, hanem az egyedi szükségszerűség és törvényszerűség (törvényszerű szükségszerűség) példája. A kettő között csupán az a különbség, hogy „a borsószemek száma és főleg sok egyéni tulajdonsága egyedi, egyszerű szükségszerűség következménye, míg az általános tömegvonzás állandó tartós, lényeges szükségszerűség”. S ezzel eljutottunk egy másik vitatható elvi megállapításhoz: a szükségszerűség nemcsak a lényegtelenre vonatkozik, hanem lehet egyedi, egyszeri összefüggés is. Csakhogy ez most már betűszerint is ellentmond Leninnek, aki szerint „a szükségszerűség elválaszthatatlan az általánostól”.<sup>3</sup> Ez azt jelenti, hogy „egyedi szükségszerűség” fából vaskarika, a szükségszerűség az egyediben is az általános. A borsóhüvely esetében szükségszerű az, hogy a borsóhüvelyben borsószemek vannak, véletlen, hogy adott esetben hány van benne.

Ezt a botcsinálta „egyedi szükségszerűséget” a szerző arra használja fel, hogy szembe forduljon Rudas László egyik mélyen igaz megállapításával: „Egy esemény okainak feltárása kétségtelenül egyike a legalapvetőbb tudományos feladatoknak, de ezzel még távolról sincs azoknak szükségszerűsége

<sup>3</sup> Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra, Bp. 1954. 331. o.

bebizonyítva”.<sup>4</sup> Mivel a szükségszerűség mindig az általánoshoz kötött, az egyes jelenségek okainak feltárásával azok szükségszerűségéről még nem győződhetünk meg feltétlenül, tehát az alapvető tudományos feladatot — az ok-kutatást — szükségképpen követnie kell a mélyebb, lényegesebb szükségszerű kapcsolatok feltárásának. Való igaz az is, hogy a véletlen véletlen marad még akkor is, ha egészen pontosan feltárjuk okait, tehát ebből a szempontból is megszívlelendő a Rudas-féle megállapítás, hiszen egy jelenség okainak a megismerése lehet a véletlen okainak tükrözése is.

Összefoglalóan, F. T. helytelennek tartja, hogy „a marxista ideológusok jelentős része nem fogadja el a jelenségek teljes meghatározottságáról szóló tételt, a szükségszerűséget azonosítják a lényeges összefüggéssel”. Én a magam részéről inkább azt helyteleníteném hogy vannak, akik a lényeges és lényegtelen összefüggésre egyaránt érvényesítik e szükségszerűséget s így a jelenségek teljes meghatározottságának hirdetésével akarva nem akarva kiszorítják a véletlent a valóságból, utat nyitnak a mechanikus determinizmusnak.

\*

A fenti elméleti ferdeségek a maguk teljességében akkor tűnnek elő, amikor a szerző alkalmazza őket az emberi akaratra, megfogalmazza az akarat teljes determináltságának a gondolatát. Nem tartom szükségesnek végig követni a számos értékes meglátást is tartalmazó gondolatvezetést, pusztán arra szeretnék utalni, mi következik a fent bírált elméleti tételeknek az akarat-szabadságra való alkalmazásából. Ime az alkalmazás:

— Az okok általi meghatározottság szükségszerűséget jelent — Mivel az akarat-elhatározást és az ennek megfelelő cselekedet okok, motívumok determinálják, az emberi akarat és minden cselekedet szükségszerű.

— A szükségszerű a lényeges és lényegtelen összefüggéseket egyaránt jellemzi. — Az emberi cselekedetek mindenike szükségszerű, akár „a legképtelenebb egyéni motívumok”, akár alapvető törvényszerűség determinálja.

— Másként bekövetkezhető jelenségek nincsenek. — „... egy adott időpontban egy bizonyos embernél, tudatának egyrészt figyelembevételével csak egyféle akarat jöhet létre.”

Eszerint az ember nem akarhat másként mint ahogy akar, nem cselekedhet másként, mint ahogy tesz. S hogy cselekedeteink után mégis arra gondolunk, másként is dönthettünk volna? Ez szubjektív csalódás. Az emberek csak szubjektíve érzik „visszagondolva egy bizonyos akarati döntésre, hogy az adott időpontban másként is cselekedhettek, választhattak volna”.

A mechanikus materializmusnak tett engedmények akkor csúcsosodnak ki különösképpen, amikor a büntetőjogi felelősségrevonásra érvényesítik őket. Itt megtudjuk: „Az akarat teljes meghatározottsága azt jelenti, hogy ha a bűncselekményt elkövetőnek adott szükségletei, eszmei indító okai voltak, akkor nem cselekedhetett másképpen mint ahogy cselekedett” hogy „az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanítás szempontjából a büntetőjog bizonyos fokig igazságtalanságot követ el azzal, hogy bünteti a szándékosan, illetve gondatlanul bűncselekményt elkövetőket, hiszen ezek akarata teljesen meghatározott volt, nem tehettek másként, mint ahogy az adott esetben cselekedtek.”

<sup>4</sup> Rudas László, *Materialista világnézet*. Szikra, Bp. 1947. 315. o.



Függetlenül attól, hogy a szerző véleménye szerint mindez összeegyeztethető a szocialista törvényhozással, nyitva marad egynéhány kérdés. Összeegyeztethető-e egy ilyen elvi viszonyulás az emberi cselekedethez a szocialista társadalmi rend általános követelményeivel s ennek megfelelő gyakorlati állásfoglalás születik-e mindebből? Az a munkás aki selejtet gyártott, mert cigarettázni ment s magára hagyta gépét, „nem cselekedhetett másképp”, mert „adott szükségletei, indítóokai voltak” s ez csak így determinálhatta tetteit? Milyen alapon küzdünk az ilyen jelenség ellen, amikor hasonló „indítóokai” máskor is lesznek? Vajon, ha minden akarati cselekvés ennyire determinált, nem mosódik-e el a határ a társadalom számára értékes és közömbös cselekedet között? Hogy ismert példára utaljunk, mondjuk egy hőstett és aközött, hogy az ember megvakarja a fületövét, mert pattanás van rajta? Vajon tevékenységre serkent-e, ha eleve úgy állítom be magam, hogy adott körülmények között úgylis csak egyféleképpen tehetek? Vajon nem vezet-e a hibák, mulasztások sőt bűntények igazolásához a „teljes akarati determináltság” ilyen értelmezése?

A marxista filozófia nem lelki vigasz büntetteket elkövetők számára, nem önmegnyugtatasra szolgál, hanem tettekre ösztönöz, anélkül hogy a valóság meghatározottságának semmibevevését követelné. Úgy gondolom, F. T. elméleti félreecsúszásából származó, a társadalmi életre vonatkozó következtetéseiről nem mondhatjuk el ugyanezt.

*Balázs Sándor (Cluj)*

## Az értelmiségiek ópiuma\*

Raymond Aron, a jelenlegi burzsoá szociológia és politikai ideológia egyik legreprezentatívabb képviselője, e művében azzal a törekvéssel lép fel, hogy a marxizmus cáfolatán és a szocializmus vívmányainak semmibevételén, eltorzításán keresztül új híveket toborozzon a „nyugati életforma” számára az értelmiségiek, még hozzá elsősorban a marxizmussal, a munkásmozgalommal szimpatizáló értelmiségiek köréből.

Munkája a mai imperialista politikai ideológia apologetikus tudománytalanságát példázza, még hozzá a legfőbb vonatkozásokban. Világossá teszi, hogy a mai burzsoá teoretikus antimarxista csatározása csak a tegnapi (19. század második fele) burzsoá teoretikusoknak azon az elméleti harcán alapulhat, amelyet a haladó polgári filozófia és közgazdaságtan elméleti vívmányai ellen folytattak. Ez megnyilvánul Aronnal mind nyílt, mind leplezett formában, a Marx-előtti haladó polgári teoretikusok „kiközösítésében”, illetve hallgatóságos megtagadásában. Filozófiai és ökonomiai téren Aron egyaránt reakciós idealista filozófusok, illetve a vulgáris közgazdaságtan nyomán halad.

„Elpártolt isteneivel” (Marx) való ez a szembenállása azonban csak alárendelt mozzanata, kísérőjelensége annak a ténynek, hogy a jelenlegi világhelyzetben az antimarxizmussal egybeforrt apologetika vált a burzsoá politikai irodalom tulajdonképpeni tartalmává. A marxizmus cáfolatának és a szocialista gyakorlat lejáratásának ideológiai-politikai szükséglete határozza meg ennek az elméletnek mozgásterületét, súlypontját, szerkezetét. Ezért ez az elmélet még ott is védekező jellegű, ahol támad és még ott sem önálló, ahol portálján az ujdonság cégére díszleg. Mivel felépítését az apologetika — szükségképpen külsőleges szempontjai határozzák meg, belső logikája nem is lehet. Ami eszmefuttatásait egyáltalán összetartja, az a marxizmus egységes veretű ideológiája ellen körütekintően szervezett elméleti harc.

A történelmi fejlődés Aronra már a kettős önállótlanúság terhét róta; mert nemcsak a klasszikus polgári filozófia megeáfolásának szükségletéből fakadó elméletek örökébe lépett, hanem az ő aktuális feladatává már annak az ideológiának továbbépítése vált, amely e dekadens filozófia talaján a marxizmus cáfolatából építi fel önmagát.

De e külsőleges meghatározottság másik pólusaként kialakult a mai imperialista ideológus egyre bensőbb összefonódottsága a tőkés praxissal. Aron elődjénél — az esetek túlnyomó többségében — még nem volt és nem

\* Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*. 1955. Colmann Lévy. Paris.

is lehetett meg az a felismerés, milyen nagy mértékben függ saját társadalmi egzisztenciája s ennek gazdasági bázisa a kapitalista praxistól, — hogy az azt fenyegető veszélyek az ő legsajátabb ellenségei. Ennek a praxisnak mindenáron való elméleti-politikai biztosítása napjaink imperialista ideológusait a lehető legközvetlenebbül ösztönzi. Ennek egyik lényeges megnyilvánulása az — a vulgárokonómiára általában jellemző vonás — hogy elméletté nevezik ki a kapitalizmus ágenseinek közvetlen szemléletét. A gazdasági-társadalmi életnek ez a — tudományos fogalmak megkerülésével, megtagadásával együttjáró — közvetlen és ezért az apológiát szolgáló szemlélete talán sohasem volt még annyira elterjedt, mint napjainkban.

A kapitalista praxis biztosítására való törekvés másik lényeges megnyilvánulása a teoretikusok szubjektív és szempontos cinizmusa. Marx nagy elismeréssel emlékezett meg a mandeville-i, de elsősorban a ricardo-i cinizmusról, amely a kapitalista társadalom és gazdaság — objektíve cínikus — összefüggéseibe való rettenhetetlen betekintés kísérőjelensége volt. Ez a cinizmus a későbbiekben átadta helyét az ellentétek felszíni elsimitásán, eltagadásán alapuló harmóniatanok öntetszelgő szenvedéseinek. A kapitalizmus általános válságának időszakában újra feltűnt ez a cinizmus, de most már ellentétébe átcsapva. Ez már nem a lényeges összefüggések feltárására törekvő cinizmus volt, hanem a látszat szentesítésének, glórifikálásának szubjektív cinizmusa. E cinizmus szempontosan és tudatosan kiméletes, illetve kiméletlen; nem véletlen, hogy a modern burzsoá ideológusok kivételes előszeretettel nyúlnak vissza mint bevallott ősiükhöz, éppen ahhoz a Malthushoz, akinek munkásságában Marx kimutatta az apologetikus kiméletességgel párosult kiméletlenség első leghatásosabb megnyilvánulását. Az imperialista teoretikusok elméletei éppilyen kiméletesek a monopoltőkével szemben és éppilyen kiméletlenné válnak, ha a kizsákmányolt tömegekről van szó — még akkor is, ha ez a kiméletlenség, az apológia követelményeinek megfelelően, leplezetten jut csak felszínre.

Mindez megindokolja e politikai ideológia alacsony nívóját, tudománytalan és tudományellenes szellemét. S hogy az élvonalbeli imperialista teoretikusok köréhez tartozó Aronnál koncentráltan jelentkeznek az apológia gyenge pontjai és tudományellenes vétkei, Aronnál, aki a kapitalizmus védelmének és a marxizmus cáfolatának problémáival egyedül — ha nem is önállóan — próbált megbirkózni, csupán azt példázza, hogy a burzsoáziának mint olyannak „tűntek el” már régen „a képességei”. (Marx).

Aron e művének fő tanulsága politikai jellegű. Olyan hangokat üt meg, amelyek visszhangra találnak az imperializmus politikai ideológiájának legkülönbözőbb árnyalataiban, sőt, magán a kommunista mozgalmon belül is. Hogy ennek az ideológiai skálának szélsőjobbjaival kezdjük, világossá válik, hogy pl. a monopoltőke nyíltan fasiszta szárnyát képviselő Burnham, illetve liberálisabb szárnyát megszólaltató Aron közt a burzsoázia politikai kétarcúságát példázó munkamegosztás alakult ki. A primitív-brutális erőszakosságot Burnham, a „liberális” meggyőzés taktikáját Aron munkássága képviseli. Ez az ellentét természetesen relatív, politikailag és elméletileg egyaránt. Aron a NATO dicsőítésével, a hidegháború igazolásával, a szocializmus „rémével” való ijesztgetésével objektíve Burnham számára kövezi ki az utat, aki nem sokkal a második világháború után az új háború azonnali kirobbantását követelte. De elméleti síkon is hasonló a helyzet, hiszen Aron fő funkciója itt éppen abban áll, hogy a demokratikus és haladó hagyományok elleni hadjáratral, a marxizmus befekettítésével előkészítse a terepet a burn-

hami ideológia befogadására. Aron és Burnham összeforrnak a közös, fő-ellenség gyűlöletében és rágalmozgalmában — s e döntő ponton lényegében háttérbeszorul az a körülmény, hogy míg az előbbi, mint gaulleista, a nyugat-európai amerikai hegemonia bizonyos korlátozására, az utóbbi pedig mindenhatóvá tételére törekszik.

Mély kapcsolatok fűzik az aroni koncepcióhoz a mai szociáldemokrata ideológiát; közös elvük többek közt a kommunizmus és a fasiszmus egységes elítélése, mint „totalitáriánus” ideológiáké és mozgalmaké, továbbá az az ellenforradalmi reformizmus, amely retteg a tömegek önálló mozgalmától s csak a felső rétegek jóvoltából, a status quo-n belül próbál némi változást elérni. Gazdasági koncepcióik, reformterveik pedig a „népi kapitalizmus” vagy a „demokratikus szocializmus” (Keynes munkásságából táplálkozó) koncepciójában futnak össze. Mint meglátjuk, Aron a „tőkés osztály munkás ügyvivőinek” politikáját állítja követendő példaként a kommunizmus eszméivel rokonszenvező értelmiségiek elé.

A kommunista mozgalmon belül elsősorban a jugoszláv revizionisták visszahangozzák Aron számos nézetét, főként azzal a tételükkel, hogy a szocialista országokban nem-szocialista jellegű államkapitalizmus uralkodik, míg a tőkés országok államkapitalista szektora pozitív szociális, sőt, szocialista változásokat eredményez. De Aron leleplezi revizionista szövetségeseit és a kommunistáknak tesz akaratlanul is szolgálatot, amikor többször is ismétli: a nyugaton végbement állami befektetések, részleges államosítások nem érintik a tőkés rendszer lényegét. Ime, így fest a jugoszláv koncepció egyik változata: „Bár az osztályantagonizmus alapjai még nem szűntek meg az amerikai társadalomban, az objektív folyamat megteremti a feltételeket ahhoz, hogy megszűnjön az ellentét a fizikai és a szellemi munka közt, megszűnjenek az osztálykülönbségek”. (Nasa Stvarnost, 1958. 9.) Tény, hogy Aronnak van igaza e marxista lepelbe bújt burzsoá népámítóval szemben.

Az aroni koncepció és a revizionizmus összezsengésének megvan a közös elméleti forrása: mindketten bőven merítenek a „tegnapi baloldal” (Aron kifejezése) azaz a mozgalmon belüli jobboldal programjából, elsősorban a berusteinizmus elméleti fegyvertárából. Ez éppúgy megnyilvánul Lefebvre legutóbbi írásában, mind a tulajdonképpeni moralizáló revizionizmus (Kolakowski és társai) nyilatkozataiban. — (E probléma tárgyalása azonban messze meghaladja e vitacikk kereteit.)

Az ellenforradalmi burzsoá ideológia és a munkásmozgalom jobbszárnya bizonyos koncepcióinak ez az összefonódottsága újra megerősítik és igazolják azt a lenini tételt, hogy a proletariátus ideológiájától való mindenfajta eltávolodás a polgári ideológia erősítését és objektív képviselését jelenti a mozgalomban. És ugyancsak Lenin fejtette ki azt a felfogást, amelynek iránymutató szerepet kell játszania az ellenséges nézetek elleni polémiában: „azok a legveszedelmesebbek, akik nem értik meg, hogy az imperializmus elleni harc, ha nincs összekötve az opportunizmus elleni harccal, üres és hazug frázis.” (Lenin, Válogatott Művei, I. 1024. o.). És fordítva is elmondható: éppilyen üres és hazug, valamint kevésbé hatékony és meggyőző az opportunizmus elleni „öncélú” harc, ha nem mutat rá állandóan az opportunizmusnak az imperialista ideológiától való függésére és főként, ha elválasztódik az imperialista ideológia elleni harctól. S e téren a marxista kritikának még sok tennivalója van.

\*

Aron e művének központi gondolata a politikai bal- és jobboldal kategóriái létjogosultságának kétségbevonása, tagadása. E kategóriák létjogosultságát nemcsak a jelennel, hanem a múlttal kapcsolatban is tagadja. Konceptióját a francia történelemre alkalmazva kiélezi azt a marxi osztályharc-elmélet ellen. Egyik fő érve az „értékek” ún. „disszociációjával” kapcsolatos: eszerint a bal- és a jobboldal fogalma nem tartalmaz szigorúan definiálható, tartalmi elemeket, az állítólagos jobb- és baloldal átesapnak egymásba a valóságos mozgalmak menetében; véleménye szerint pl. ez a folyamat ment végte a kommunizmus, illetve a fasizmus esetében. Tagadja, hogy a technikai, vagy a gazdasági struktúrában beállott változások akár a felszabaduláshoz, akár a szolgasághoz vezetnének, szerinte mindegyik rendszer önmagában tartalmazza az embereket fenyegető veszélyeket. Akár a burzsoá, akár szocialista rendszerről van szó, a szellem szabadsága és az emberi szolidaritás sohasem lehet biztosítva. Véleménye szerint Angliában a politikai gondolat összhangban áll a valósággal, — szemben Franciaországgal, ahol múltbanező vagy utópikus gondolatok uralkodnak, mivel itt a lelegelevenebb a jobboldal és a baloldal szembeállítás.

Rátérve a forradalom mítoszának kérdésére, kifejti, hogy a forradalom és ellenforradalom fogalmai szintén nem határolhatók el, a gyakorlatban átmennek egymásba. Tagadja azt a marxi felfogást, amely szerint a forradalom egyenlő a tulajdonviszonyok megváltoztatásával. E felfogást mitikusnak bélyegzi; szerinte az eddigi forradalmak csupán a hatalmon levő elitek cseréjét, váltakozását eredményezték de korántsem vezetnek el az előttörténet végéhez. Kitérve a forradalmak erkölcsi tekintélyének kérdésére, elmondja, hogy e téren csupán kölcsönzött presztizsekről és vonzóerőről, értelmiségi félreértésekről van szó. Értékeli azt a vitát, amelyet Sartre és Jeanson folytattak Camus ellen a „Les Temps Modernes” hasábjain (1952) és elemzi különböző fenntartások, illetve ellenséges viszonyukat a marxizmushoz és a mozgalomhoz.

Merleau-Pontyval és Sartre-al polemizálva tagadja a proletariátus történelmi szerepét és kapcsolatba hozza a marxi elméletet a világ megváltásáról és az isten birodalmáról szóló vallásos nézetekkel. Kifejti felfogását az eszmei felszabadulásról (így nevezi a tőkés rendszer megdöntését és a szocializmus építését) és a valóságos felszabadulásról (a felszabadulás e fajtájának megvalósulását Nagy-Britanniában és Svédországban látja).

Attérve a történelem bálványozásának kérdésére bírálja a párt „csalhatatlanságával” kapcsolatos felfogást. Szerinte az igazi hívőket az egyházi közösség szelleme fűzi a párthoz; ezzel szemben a nyugati, a marxizmussal rokonszenvező értelmiségieket csupán a hit fűzi a mozgalomhoz. Tagadja e „hívőknek”, e „forradalmi idealistáknak” azt a nézetét, mely szerint létezik a történelemben forradalmi igazság; szerinte a liberális formákkal egyidejűleg megszűnik az igazság lényege is.

A történelem értelmezvel kapcsolatban kifejti, hogy nincsen egységes és végső értelem, az értelmezések szükségképpen sokfélék. Ezzel kapcsolatban kitér Merleau-Ponty totalitás-felfogásának kritikájára: szerinte egy adott társadalom elemei szolidárisak, hatnak egymásra, de ezt helytelen totalitásként felfogni. A továbbiakban cáfolja a gazdasági tényező meghatározó szerepéről szóló marxi tanítást.

A szükségszerűség illúzióját bírálva annak fő hibáját abban látja, hogy a történetfilozófiák összhangot posztulálnak a történelmi fejlődés menete, iránya és egy eszmény — az előttörténet vége — közt. Felveti a „kockadobás-

szerű determinizmus” gondolatát (déterminisme aléatoire: a kockajáték analógiáját alkalmazza a történelmi szerepet játszó egyéniség sorsára: így pl. Napoleon egy volt a többi más, elképzelhető húzás közt a forradalmak sorsjátékában. Ezt az analógiát abszolutizálja aztán és átviszi a nagy történelmi összefüggések területére is, így pl. szerinte az angol—osztrák—orosz szövetség felbomlása megmentette volna Napoleont). Az előrelátás problémáját tárgyalva elveti Marxnak a kapitalizmus fejlődési tendenciájával kapcsolatos álláspontját. Tagadja a kapitalizmus ellentmondásainak tényét, tagadja, hogy a kapitalizmus termelési viszonyai gátolnák a termelőerők fejlődését. Miközben felhívja a figyelmet az Európát fenyegető kommunista veszélyre, ostromozza a nyugat-európai értelmiségieket, mert azok bizonyos mértékig hitelt adnak a szocializmus eljövendő győzelmét hirdető elméletnek. A hegeli dialektikát bírálva kifejti, hogy a történelem állítólagos dialektikája azon alapul, hogy a valóságot áteszmeisítik, a kategóriák dialektikáját a dolgok dialektikájává változtatják, beleviszik a valóságba a totalitást, az ellentmondás és a szükség-szerű előrehaladás gondolatait.

Tagadja az ember történelem feletti uralmának lehetőségét: szerinte az az elmélet abból a nosztalgiából fakad, hogy az igazolhatatlan igazolhatóvá váljék.

Rátérve az értelmiségiek helyzetére kifejti, hogy Franciaországot tartják az intelligencia paradicsomának és ugyanakkor paradox módon a francia értelmiségiek forradalmi meggyőződésűek. A NATO védelmében fellépve ostromozza honfitársait a koreai háború és a Rosenberg-házaspár ügyében elfoglalt haladó álláspontjukért. (pl. Sartre). Az értelmiségiek poklának nevezett USA-tól, az amerikai élet bizonyos közönséges és brutális oldalaitól a nyugat-európai értelmiség visszariad, de csak a báj és a kultúra európai értékeit szegezheti szembe azzal az amerikai valósággal, amelynek gazdasági potenciáljáért azonban szívesen odaadná saját értékeit.

Miután áttekinti a különböző nemzetek intelligenciájának ideológiáját, áttér a vallástkereső értelmiség kérdésére. Azt az érdemet tulajdonítja magának hogy elsőként határozta meg a marxizmust, mint világi vallást. (mint új-fajta ópiumot (1944). — A fasizmus világnézete szerinte éppúgy ateista, mint a kommunizmusé, céljuk azonban egyformán vallási színezetű: a jólét biztosítása mindenki számára ebben a siralomvölgyben. Polemizálva a marxizmushoz közeledő francia munkáspapok állásfoglalásaival (1954) kifejti a párthoz való tartozás két kategóriájáról alkotott felfogását. Eszerint vannak áldozatot kereső idealisták, akik hisznek a marxi profetizmusban, míg a saját karrierjüket hajszoló cinikus meggyőződésű emberek nem hisznek ugyan az elméletben, de alávetik magukat a történelmi fatalitásnak. A hajdan a szabadság követelésével fellépő értelmiség egyfajta világi papsággá változott azáltal, hogy elfogadta az állami dogmává átalakított ideológiát. Fejtegetve a marxista „profetizmus” sikereit, annak okát többek közt abban látja, hogy bizonyos intézményeknek (pl. tulajdon rendszere) rendkívüli fontosságot tulajdonított.

Aron végül felteszi a kérdést: vége van-e az ideológiai korszaknak? A valóság szerinte eloszlatja a marxizmussal kapcsolatos illúziókat. Az Egyesült Államokban pl. a munkásszervezetek sok olyan reformot vívtak ki, amelyek az európaiak felfogása szerint csak a jóléti államban, vagy a szocializmusban valósulhatnak meg. Különböző utakon bár, de a két nagy társadalmi rendszer integrálta munkásait, elfogadtatta velük a rendszerhez való egyöntetű csatlakozás elveit s így megszűntek az ideológiai vita feltételei. Az

ideológiai problémák elvesztették az egyetemesség jellegét; ettől a tényről a francia értelmiség szenved a legjobban, amely az összes nemzetiségű intelligencia közt a legkevésbé hajlandó lemondani illúzióiról. A szerző végül a marxizmus fanatizmussal szemben a szkepticizmushoz appellál.

— Mint látható, Aron mindenoldalú hadjáratot indított a marxizmus és a szocialista gyakorlat, alárendelten pedig az összes haladó mozgalmak és a forradalmi gondolat ellen. Mondanivalójának kerete pedig az a koncepció, hogy a marxizmus értelmiségi-burzsoá találmány, tartalmát tekintve valláspótlék, s azt a funkciót tölti be a nyugat-európai értelmiség számára, hogy kiürült, eszménytelenné vált életének új tartalmat adjon. Másik funkciója pedig — amelyet mint államvallás tölt be — abban áll, hogy ideológiailag igazolja egy új életforma megteremtésének szükségességét. Ez az új életforma szerinte azonban csak szólamaiban új — eltekintve attól, hogy despotizmusa kegyetlenebb, mint ami ellen a nép valaha lázadt — különben csupán a fejlett iparosítás módszereinek kérlelhetetlen szigorral való megvalósítására szolgál.

Aron ezen elméleti állványzatának struktúrája — és ezen belül is számos összetevője — közsímet a renegát és általában az ellenforradalmi propagandából. (Vö. pl. Camus: *L'homme révolté*, — a marxizmus állítólagos keresztényi-hegeli tartalmáról. Kolakowski teljesen hasonló tartalmú cikkét: „Az értelmiség és a kommunista mozgalom” — *Nowe Drogi*, 1956. N. 9.) E vitacikk kerete nem teszi lehetővé, hogy minden lényeges kérdésre kitérjünk, csak azokkal foglalkozunk, amelyekkel kapcsolatban Aron — részben jogosan — léphet fel az eredetiség igényével és amelyekről kevesebb szó esett a mai marxista vitairódalomban. Néhány általános filozófiai kérdés felvetése után szó lesz a kapitalizmus aroni védelméről általában, valamint az aroni és burke-i forradalomellenesség kapcsolatairól. Ezután a valóságos és eszmei felszabadulással összefüggő kérdésekre térünk át, majd pedig az aroni apologetikus célkitűzéseket támogató vulgárokonómiai nézetekre.

\*

Külön feladat lenne részleteiben is nyomunkövetni, hogyan táplálják a mai apológiát a klasszikus polgári filozófiával már a múlt században leszámolt burzsoá filozófiai elméletek. Ettől a fontos problémától akkor sem szabad eltekinteni, ha napjainkban azt látjuk, hogy egyre inkább a neopozitivizmus, a pragmatizmus stb. töltik be az apológia filozófiai támogatóinak szerepét, és váltják le a Spengler- és Toynbee-féle történelemfilozófiákat, — bár az alapjukat képező általános elveket változatlanul átvesszik vagy elmélyítik (Így pl. a történelem egységének, objektív törvényszerűségeinek, fejlődésének tagadását.) Egy minden korra egyaránt kiterjedő történelemfilozófiai séma a mai apológiát többé már nem elégíti ki. De a kapitalizmus e közvetlenebb igazolásának funkcióit betöltő modern irányzatocskák csak azon a talajon lehetnek hatékonyak, amelyet már előkészítettek számukra előfutáraik, elsősorban az újkantizmus és a szellemtörténet.

Csak néhány szót erről a leszámolásról, (annál is inkább, mivel ennek vannak nyomai Aron előző munkásságában.) 1950-ben írt könyvében „A történelem kritikai filozófiája” (*La philosophie critique de l'histoire*) az újkantizmus és a szellemtörténet nagyjainak munkásságát tárgyalja és kommentálja. (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber.) Írásának lényege, hogy helyesli és saját kiindulópontjának is tekinti azt a „történeti észkritikát”,

amely nem más, mint az ujkantista értelmezésű kanti tiszta észkritika átvitele és alkalmazása a társadalom- és történelemszemlélet területére. Ez a koncepció radikális leszámolást jelentett a klasszikus polgári filozófia vívmányai-  
val, ezen belül is elsősorban a hegeli filozófiával. „A modern történetfilozófia — írta Aron — többé nem hiszi magát a gondviselés titkai letéteményesének... a történelem kritikai filozófiája lemond a fejlődés végső értelmének eléréséről.” (i. m. 15. o.) Ez a filozófia megszüntette a tudományos megismerés lehetőségét mind az objektum oldaláról — amennyiben tagadta a történelem egységét, fejlődését, objektív törvényeit — s egyben a szubjektum oldaláról is — amennyiben a megismerés kategóriát csupán fenomenális jelentőségű segédeszközöknek minősítette a tapasztalat rendszerezésére. Kialakította a megismerés és az igazság teljesen relativisztikus jellegű felfogását. Aron éppen abban látja az általa tárgyaltak munkásságának legfőbb érdemét, hogy kidolgozták a történelmi megismerésnek azt a relatív jellegű tanítását, amely az „abszolutumról” (értsd: objektív társadalmi-történeti törvényszerűségeket) „tudni sem akar”. De e relativizmus hamis ellentétképpen kialakult a szellem-történet korokfelettivé átalakított antropológiája és „örök embere”, — többek közt az Aron által szívesen említett „homo politicus”.

Aron reakciós történetfilozófiájának morzsáit elsősorban a marxizmus-hoz való antagonisztikus viszonya határozza meg. Tiltakozva a marxi koncepció egyenesvonalúsága, egyértelműsége és határozott aktív cselekvésre készítő jellege ellen, meghirdeti az „értelmezések pluralitását”, a „kétértelmű lényeg-  
get”. Ezek szerinte feltárják tudásunk korlátait, valóság mindenoldalúságát és nem követelnek az embertől radikális választást. (L'opium... 152, 167—68. o.) Mindez üres frázis marad csupán: a társadalmi valóság objektív, kimeríthetetlen gazdagságát a marxizmusnál jobban egyetlen elmélet sem tisztelheti és veheti figyelembe. Az alkotó marxizmus elmarasztalása e téren különböző burzsoá irányzatok által mindig csak azt jelzi, hogy újból megkísérlik a sokat hangoztatott „gazdaság” káosszá változtatását, mozaikszerré, összefüggéstelen részecskékre való szabdalását, csak azt jelzi, hogy újabb támadás indult a valóságot megközelítő hűséggel tükröző és megragadó tudományos kategóriák ellen. Már ebben az elvont szférában is kézenfekvő, hogy milyen osztályérdeket szolgál ez a kísérlet. De Aronnak ez a filozófiai felfogása s a belőle levont gyakorlati-politikai következtetése — a radikális választás elkerülése — feloldhatatlan ellentmondásban vannak egymással. Ismeretes, hogy az „elkötelezés” egzisztencialista filozófiája valójában a passzivitás, az elkötelezésre való képtelenség elmélete. Aron esetében ez az ellentmondás a filozófiai mondanivaló elméleti struktúrája és gyakorlati eredménye közt fordított előjelű. Mert egész munkássága a burzsoá érdekekkel való feltétlen azonosulás és ugyanakkor a szocializmus elleni harccal való elkötelezettség szellemében fogant — míg filozófiai síkon, farizeus módon éppen ezt a radikalizmust és egyértelműséget zárja ki. Így fordul visszájára és nyer saját alkotója által cáfolatot az „értékek pluralitásának” és a „kétértelmű lényegnek” elmélete, miután filozófiai síkon betöltötték antimarxista szerepüket. S hogy csak erre a szerepre volt szánva, bizonyítja az a tény, hogy Aron elmélete még Aron gyakorlatának próbáját sem tudta kiállni.

Aron csatlakozik a dekadens burzsoá filozófiának ahhoz a koncepció-jához, amely a tudományos törekvésű történelemfilozófiákat meddő és „metafizikus” kísérleteknek deklarálta. A 48-as forradalmak után fellépő burzsoá teoretikusok munkásságának elméleti feltételévé vált a saját „özüvizeletti



óriásaikkal” való szembefordulásuk, az ideológiátlanság felmagasztalása az új, tudományellenes ideológiák kialakításával egyidejűleg. Többek közt a kritikai filozófia, az ujkantizmus követte ki az utat minden régi tudományos törekvésű polgári ideológia, illetve a marxista ideológia „mitosszá”, „ópiummá” deklarálásához. Aron e téren tehát csak a készenkapott tradíció vonalán haladt tovább, csak ennek tudományellenes tartalmát élezte ki a marxizmus ellen.

Ezzel kapcsolatos eszmefuttatásainak azonban van egy új, politikai vonatkozása. Könyve alaphangja arról tanúskodik, hogy — Burnhammel szemben — nem tekinti közvetlen céljának a szocializmus felszámolását. Annál fontosabb céljának tartja azonban — mint a későbbiekben meglátjuk — a munkásmozgalom fejlődésének megakasztását s ennek egyik mozzanataként azt, hogy meggátolja a mozgalomhoz vonzódó értelmiségi rétegek marxista tudatának és kommunista praxisának kialakulását. A marxizmus ebben a fontos politikai vonatkozásban azért válik „ópiummá”, továbbá a forradalom azért válik a tartalmatlan értelmiségiek szórakozásává, mert Aron csak így remélheti lejártni a marxizmust és a mozgalmat az értelmiségiek szemében.

Ezen túlmenően azonban objektíve még az a szerep is osztályrészéül jutott, hogy a dekadens filozófiának az ideológiáról alkotott felfogását közvetítse Burnham felé. Mert Burnham csak a végsőkéig élezi ki az ebből fakadó konzekvenciákat, amikor a marxi ideológiára is célozva, kifejti, hogy az ideológia (a tudománnyal szemben) „nem-tudományos” és gyakran „tudományellenes”. Ezért mindenfajta ideológiának csupán hatékonyságát kell figyelembe venni, csak annak az ideológiának van értelme, amely hatást tud gyakorolni a tömegek szívére „és tudjuk, hogy ennek az eredménynek korántsem kell kapcsolatban állnia a tudományos adekvátsággal”. (The managerial revolution. 51. o.) Így vezet el objektíve marxista lényegét kifejlesztett „ideológia-ellenesség” még a fasiszta ideológia jogosultságának elvi igazolásához is.

\*

Az az aroni szkepszis és eklekticizmus, amely a bal- és a jobboldal kategóriáit csupán „retrospektív mítoszoknak” tartja s úgy véli, hogy ezek csak a történészek képzeletében léteznek — nem léphet fel az újdonság igényével az ideológiai harcok történetében. Többek közt az 1820–30-as években, a klasszikus politikai gazdaságtan felbomlásának időszakában nagy elméleti viták folytak a ricardoi tanítás körül, mellette és ellene. Marx élesen elítélte azt a közgazdászt, aki szerint ez a harc csupán a szavak használata körül folyik s aki abban vélte felfedezni a „többértelműség” okát, hogy a lovagok a pajzs különböző oldalait látják. Marx ezzel kapcsolatban a következőket mondta: „... egy ilyenfajta szkepticizmus mindig egy elmélet felbomlásának jelzője, egy gondolatlan és lelkiismeretlen, házi használatra felállított eklekticizmus előfutára”. (Theorien über den Mehrwert. III. 120. o.)

Az aroni szkepszis és eklekticizmus csupán egyik útjelzője annak a polgári ideológiai hanyatlásnak, amelynek kezdeti jeleit és egyben perspektíváját Marx már egy évszázada feltárta. Azonban ezen az általánosságon belül természetesen megvannak a megkülönböztető sajátosságai. Így elsősorban társadalmi funkciójában, mert a mai „gondolatlanságnak” és „lelkiismeretlenségnek” már sokkal szélesebb és a teoretikus által tudatosan vállalt reakciós társadalmi szerepe van. Filozófiai síkon ez a sajátosság elsősorban

abban jut kifejezésre, hogy a mai — ez esetben aroni — szkepszis történetileg és logikailag egyaránt egybefonódott már az eklekticizmussal. És ez új vonást jelent a modern szkepszis történetében, mert pl. a feltörekvő kapitalizmus ellen fordított restaurációs szkepszis (Chateaubriand) de még sokkal inkább a romantikus antikapitalista szkepszis (Sismondi) mentes volt az eklekticizmustól. Chateaubriandnak, de elsősorban Sismondinak még egységes világképük volt — e világképek retrográd tartalma és következetlenségei ellenére is — továbbá szkepszisük még az új társadalmi rend néhány valóságbs ellentmondásának feltárásából táplálkozhatott. Így számukra fel sem merülhetett az az elméleti szükségesség, hogy ellenzékiségüket ellentétes tartalmak szempontos összeegyeztetésével stb. alapozzák meg. Egészen más a helyzet a mai, a szocializmus ellen fordított burzsoá szkepszissel. Ez a szkepszis már szükségképpen átesap az eklekticizmusba, méghozzá kétszeres szükségességgel: a teoretikus csak így építheti fel saját elméletének struktúráját, valamint kritikájának fő vonalát. Egyrészt mivel már régen nem lehet egységes ideológiája, elméleti bázist csak úgy konstruálhat önmagának, hogy önkényesen újrarendezi a tudományos gondolkodás fő vonala által már rendszerezett tényeket, tartalmakat, kategóriákat. Másrészt ez a szkepszis már nem merítheti kritikai mondanivalóját a szocialista valóság lényeges ellentmondásainak elemzéséből, mert mit is kezdhetne a burzsoá szkepszis ezeknek a valóságos, nem-antagonisztikus ellentmondásoknak feltárásával? (És ezt a feladatot különben is nap mind nap elvégzi maga az alkotó marxizmus, az elméleti és a gyakorlati önkritika formájában.) Bizonyos alárendelt ellentmondásokat felmutathat ugyan ez a kritika, de ezek is elvesztik racionális tartalmukat a felmutatás rosszsziszemű — tendenciózus volta és az egész koncepció torzsága folytán. Így hát az eklektikus elméleti struktúrából fakadó, a szkepszisből kiinduló burzsoá kritika maga is eklektikussá válik, csak mint eklektikus szkepszis érvényesülhet, mert mondanivalóját csak összefüggések és áellen-tétek konstruálása, illetve „optimális esetben” egyes valóságos ellentmondások eltorzítása útján fogalmazhatja meg.

Ez az eklekticizmus jellemzi az aroni közvetett apológiát, amely azonban csak első fokozata, jóformán elvi megalapozása a kapitalizmus nála fel-található teljes, közvetett és közvetlen védelmének. Ezt a megalapozását Aron úgy hajtja végre, hogy elködösíti a marxizmus és a polgári ideológia, valamint a szocializmus és a kapitalizmus közti alapvető ellentmondásokat. Így azt bizonygatja, hogy a marxizmus lényegében polgári ideológia, továbbá hogy a szocializmus és a kapitalizmus gazdasági rendszere közt csak a marxisták próbálnak mély ellentétet konstruálni. Azonban a racionális összefüggések szétszakítása, ellentétes tartalmak összeegyeztetése önmagában már nem elégíti ki a kapitalizmus védelmének ideológiai szükségleteit. Az eklekticizmus és szofisztika „is-is”-éből — amelyen a kapitalizmus közvetett védelme épül — szükségyszerűen végre kell hajtania az átmenetet az „igen-nem”-nek ahhoz a közvetlen apologetikus koncepciójához, amelynek elfogadása esetén válik csupán jogosultnak elvethetővé a szocializmus és igenelhetővé a kapitalizmus. Az ellentéteknek az az egybemosása, amelyet Aron az apológia első fokán elvégez (s amely kifejtett formájában a menedzserek forradalmának burnhami elméletében jelentkezett) ma már elsősorban az ún. „neoliberalizmus” (Merleau-Ponty) és általában a „harmadikutas” elméletek szerkezetét szolgálta, valamint jelentékeny, alapvető jellegű szerepet játszhat a revizionista nézetek kialakulásában. Ezen az alapon bizonyos rétegeket el

lehet ugyan fordítani a szocializmustól, — meg lehet teremteni az aktív antikommunizmushoz szükséges légkört — de nem sikerülhet őket a szocializmus agresszív ellenfeleivé tenni. És ezért napjainkban a monopoltőke minden következetes és tudatos hívének vagy egészen túl kell mennie a közvetett apológián, vagy pedig — magasabb fokon — szervesen össze kell ezt kapcsolnia a kapitalizmus közvetlen védelmével. Az előbbire a példa Burnham útja, aki 1947-ben írt művében — *The struggle for the world* (Harc a viláért) már teljesen felhagyott régi, közvetett apológiájával és a kapitalizmus lehető legközvetlenebb védelmével lépett fel. Az utóbbira pedig Aron e műve a jellemző, amely szervesen összekapcsolja a kapitalizmus e kétféle védelmét. Elsimítja az ellentéteket első fokon a két rendszer közt, meghirdeti mindenfajta társadalmi valóság örök tökéletlenségét („a baloldali olyan társadalmi rendet denunciólt, amely tökéletlen, mint minden emberi valóság” *L'opium* . . . 28—29. o.) de innen — számára mindegy, milyen logikátlan ugrással — mindig oda jut el, hogy a szocializmus despotizmus, míg a „nyugati életforma” a „liberalizmus”, a „szabadságjogok” hazája.

Apológiájának e felépítéséből ered a feloldhatatlan kettősség a „megértő”, az ellentéteket elsimító „liberalizmus” — és az ellentéteket magasabb fokon és hamis tartalommal; fordított előjellel kiélező agresszivitás közt. Ezért beszélhetünk Aron és Burnham esetében a köztük levő ideológiai munkamegosztásnak csupán relatív, nem feltétlen jellegéről. A burnhami primitív és agresszív rosszhiszeműség egy bizonyos ponton túl ugyanis áttevődik magába Aron munkásságába, amikor is a közvetett apológiával felhagyva, sokat emlegetett „tolerancia”-elvét félretolva a közvetlen apológia brutalitásának ad kifejezést.

A „tolerancia” Aronja, aki helyesli a kapitalizmus mindenféle óvatos, felülről kiinduló reformját, annak a „demokratásdit játszó burzsoának” szerepében díszleg, akit Lenin már régen leleplezett. „A burzsoá liberális és ellenforradalmi — mondotta — Innen ered nevetségességig erőtlen és szálnalmas reformizmusa . . . A burzsoá legdurvább önzése, az ellenforradalmár leg-hitványabb gyávasága, ez búvik meg a liberális hatásos frázisai mögött.” (Lenin, *Válogatott Művei*. I. 746, 807. o.) Az imperializmus minden igényesebb, raffináltabb, körültekintőbb — tehát nem burnhami, hanem aroni — apológiájában így forr össze a liberális reformizmus a nyílt ellenforradalmisággal; de ez a reformista máz nagyon is áttetsző az imperialista teoretikus ellenforradalmi Janus-fején.

A mozgalom burzsoá ügyvivői azonban — s így elsősorban a szociáldemokraták — kapva-kapnak mindazon a reformista morzsán, amelyet a burzsoázia terített asztaláról leszárnak nekik. Az imperialista apológiának pedig állandó terméke, hol fő-, hol mellék-hajtása e reformizmus, melynek az a meggonnolás az alapja, hogy a legkényelmesebb megoldás, ha a tömegekkel próbálják elhitetni: ők maguk is érdekeltek a kapitalizmus fenntartásában.

\*

A bal- és jobboldal, mint „történelmi” pártok létjogosultságának tagadása, olyan álláspontból, amely mindkét „szélsőséget” elítéli, elveti és magát föléjük helyezi, reakciós kiindulópontot jelez. (A jobboldal — fejti ki Aron a legtömöröbben egy másik könyvében: „*Espoir et peur du siècle*” (A század reménye és félelme) — „ellenforradalmi és negatív”, a baloldal pedig „mitikus és hazug”.) De e „két párt”, kategóriai elvetése csak elrejti az

Aron által megtagadott mélyebb tartalmakat. Elsősorban az osztály- és az osztályharc-elmélet küszöböli ki már kérdésfeltevéssel; már itt is megnyilvánul hogy figyelmét kizárólag a pártokra, azaz a felépítmény elemeire irányítja. Eltűnnek továbbá a haladásnak és a reakciónak azok a fogalmai, amelyek tudományosan csak az alapjukat alkotó osztályviszonyok elemzésével tárhatók fel.

Polémiajában kifejti, hogy a bal-, illetve a jobboldal egysége csupán az egységgel kapcsolatos „retrospektív mítosz”, mert mindkét tábort szakadatlanul ellentétek zilálták szét s magának a baloldal programjának váltakozása is mutatja, hogy ilyen egységről szó sem lehetett. Így kijelenti, hogy pl. a legitimisták és az orleanisták nem voltak tudatában annak, hogy együttesen egy pártot alkotnak. (L'opium... 17. o.) Aron szubjektívizmusa nemcsak abban nyilvánul meg, hogy tudatuk alapján ítéli meg az egyes frakciókat, hanem abban is, hogy a burzsoázia e különböző frakcióit mint önállóakat rögzíti és nem vezeti vissza őket az osztályon belül elfoglalt helyzetükre és funkciókra. Marx már megmondta róluk, hogy „... a polgári köztársaságban, amely sem a *Bourbon*, sem az *Orleans*, hanem a *TŐKE* nevet viselte, megtalálták azt az államformát, amelyben *közösen* uralkodhattak.” (Marx-Engels, Válogatott Művei I. 242. o.) Aronnak eszébe sem jut, hogy a frakciókat legalább közös politikai fellépésükben vizsgálja meg, pedig itt elé tárult volna csorbíthatatlan egységfrontjuk, elsősorban a proletariátussal és a demokratikus kispolgársággal szemben. — Semmit sem bizonyít továbbá az az érve sem, amely szerint a 19. századtól kezdve nem volt egységes baloldal, amely tartalmazta volna a nagy francia forradalom összes örökösét, mindazokat, akik valaha szembenálltak az ancien régime-el. (Uo. 19. o.) Ez az érv csupán azt jelzi, hogy Aron nem akar tudni a politikai pártok differenciálódásában és harcában megnyilvánuló osztályharcok valóságos menetéről.

Tarthatatlan továbbá a pártok programváltozásával kapcsolatos érvelése is. „A baloldalam, amely tegnap alkotmányos rendszerért harcolt, van-e még valami közössége azzal (a baloddallal), amely ma a népi demokrácia rendszereiben érvényesül?” (Uo. 16. o.) A kérdést visszafordítva, az argumentum ad hominem így hangzik: van-e a negyvenes évek polgári antifasiszta Aronjának valami köze az ötvenes évek antikommunista és írásaival objektíve a neofasizmust támogató Aronjához? Kétségtől van, mert feltételezhetően az aroni antifasizmus már tartalmazott olyan tendenciákat, amelyek e fasizmus ellenes egységfront háború utáni polarizációjával csak jobboldali irányban bontakozhattak ki. Őmaga azonban nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az állandóan változó társadalmi-gazdasági tartalmak hatására alakulnak ki az osztályok, illetve az osztályfrakciók érdekeit képviselő pártok és teoretikusok programjai. Aron — e koncepciója alapján — még azt a tényt is érvként használhatná fel a baloldal egysége ellen, hogy maga a Bolsevik Párt nem egészen egy év alatt „megváltoztatta programját” és polgári forradalom helyett a proletárforradalom követelésével lépett fel!

A bal- és jobboldal e „mitikus” jellegének deklarálásával csupán előkészíti a terepet annak a helyzetnek megértéséhez, ami szerinte napjainkat jellemzi. Ez az új helyzet az értékek „disszociálódásában” jut kifejezésre, az állítólagos bal- és jobboldali értékek közti határvonalak felbomlásában, abban, hogy a baloldal átesap a jobboldalba és viszont. Azonban itt az értékek aroni „disszociálásáról” van szó, az értékek — reakciós értelemben való — újjáértékeléséről, amely furcsa, de jellemző módon egybeesik az uralkodó osztá-

lyoknak azzal a törekvésével, hogy megállítsák a történelem menetét, megszüntessék a haladás pártját. Így Aron kideríti, hogy a kommunizmus és a fasiszmus csak látszatra ellentétesek, lényegileg azonban több az azonos, mint az eltérő vonásuk. A nemzeti szocialisták csakúgy a felszabadulásukra vágyó tömegeket mozgatták meg, mint a kommunisták, s míg a kommunizmus fejlődése során egyre konzervatívabbá vált, a fasiszmus forradalmasodott. Közös jellemzőjük pedig a „vezérelv”, s mindkét irányzat a totalitarizmusban fut össze. „Jobb és bal, vagy az áljobboldali fasiszta és az álbaldoldali kommunista vajjon nem találkoznak-e a totalitarizmusban?” (Uo. 261. o.) Aron e nézeteivel régi trockista, ellenforradalmi gondolatokat talál fel újra. Az apologetikának ez a gondolati szerkezete azonban nem új. Marx a német történelmi-jogi iskola előfutára, Hugo feletti kritikájában jegyezte meg: „Hugo *szkeptikus* a dolgok *szükségszerű lényegével* kapcsolatban, hogy *udvaronc* legyen *véletlen jelenségekkel* szemben.” S azzal kapcsolatban, hogy Hugo „nem ismer különbségeket”, a következőket mondta: „A *német*, aki leányát családja kincseként neveli, nem pozitívabb, mint a *rádzsput*, aki megöli, hogy lerázza táplálásának gondját. Egyszóval: *a bőrkiütés éppolyan pozitív, mint a bőr.*” (Marx-Engels Összes Művei. I. 79–80. o.)

Ez a marxi megjegyzés az apologetika egyik legérzékenyebb pontját találja el. Mert az apológia filozófiai előfeltétele a lényege összefüggésekkel (gazdasági struktúra, osztályviszonyok stb.) szembeni szkepszis és ugyanakkor a véletlen, a lényeges összefüggésektől távolálló jelenségeknek és a látszat részmozzanatainak hangsúlyozása, kiemelése. Így válik többek közt Aron is „udvaronccá” az olyan jelenségekkel szemben, mint az egyes frakciók aktuális tudata, részleges érdekellentétük, a fasiszták által mozgósított tömegek hamis tudata stb., stb. De csak azért lehet „udvaronc” e jelenségekkel szemben, mert semmibevevő szkepszissel ignorálta az osztálytartalmat, a frakciók lényeges gazdasági-politikai-társadalmi érdekeinek közösségét s azt az antagonisztikus ellentmondást, amely minden ponton fennáll a kizsákmányolás felszámolásáért folytatott harc és a monopoltőke legreakciósabb diktatúrája közt. Igen, a bőrkiütés éppoly pozitívvá válik, mint a bőr, e tudatosan és szempontosan „ujjáértékelő eklekticizmus” eredményeképpen. A burzsoá apológia kezére játszik e ponton is a revizionizmus és a szociáldemokrata ideológia, ahol szintén gyakran elsikkad a lényeges társadalmi tartalmak közti különbség s ahol szintén gyakran azonosítják a mesterségesen egymáshoz hasonított, elszigetelt látszat-jelenségeket.

De ami az apologetika elméleti feltételévé vált, egybeesik azzal a közvetlen politikai-ideológiai céljával, hogy megzavarja a tömegek tudatát s hogy ezeket a tömegeket haladásellenes és antiszocialista törekvéseinek könnyen fanatizálható eszközévé tegye. Az az elmélet, amely szerint a fasiszmus és a kommunizmus közt több az azonosság, mint a különbség, objektíve csak egy célt szolgálhat: a tömegek félrevezetését a szervezkedő neofasizmus érdekében.

Mi indokolja azonban, hogy Aron a jobboddallal szemben is egyesíti szkepszisét az udvaroncsággal? Ennek számos oka közt a döntő az, amit Aron a történelmi baloldal terminológiai győzelmének nevez s ami magyarul: a szocializmus, az egyedül konzekvens baloldal eszméinek hallatlan vonzóereje és elterjedtsége az egész világon, s így Franciaországban is. Aront különösen ez utóbbi érinti igen érzékenyen: állandóan visszatér arra, hogy Franciaország „a jobboldal és a baloldal antagonizmusának hazája”, ahol

a baloldal eszméje mint 1789 és 1848 bukásainak fiktív kompenzációja született és hat mindmáig tömegmérétekben. (Uo. 15, 18. o.) Aron éppen ezért jól tudja, hogy a valóságos jobboldal átmentése a baloldal elleni irtóhadjárat során csak a „jobboldal” demagóg denunciaciójával párhuzamosan sikerülhet. S ezért hirdeti meg azt a kétfrontos harcot, melynek látszatjellege is rögtön szertefoszlik minden gondolkodó ember előtt, hiszen a „jobboldal” fogalmát leszűkíti a nemzeti szocializmusra és a francoizmusra, miközben mélyen hallgat a kapitalizmus ma politikai pártjairól és ideológiai irányzatairól. Továbbmenően, a jobboldal elleni harcának egyik fő okát ki is mondja (bár számunkra igen naivnak tűnően): „a baloldali gondolat nem tudja túlélni a jobboldali gondolatot, hiszen vele kapcsolatban definiálja önmagát”. (Espoir et peur... 10. o.) — Mit jelenthet ezt? Vagy azt a képtelenséget, hogy a marxizmus csak a nemzeti szocializmus vagy francoizmus ideológiájával való ellentétében állhat fent (???) Fejtegetéseinek lényege abban summázható, hogy szívesen „megszünteti” a nemzeti szocializmust, ha ezen az áron elérheti a kommunizmus felszámolását...

A lényeggel szembeni szkepszis és a jelenségekkel kapcsolatos eklektikus udvaronosság — a bal- és a jobboldal kategóriái létjogosultságának „racionalista” cáfolata — után kivirágzik a teoretikus mítosza. Miután értetlenségének ad kifejezést: micsoda baloldali lehet az, aki az afrikai-ázsiai népeknek szabadságot követel, míg a lengyelek és a keletnémetek számára nem, hozzáfűzi: „A történelmi baloldal nyelvezete talán győz napjainkban, de az örök baloldal szelleme meghal, ha maga a részvét csak egyértelművé válik. Az önmagához mindig hű baloldal nem a szabadságot vagy az egyenlőséget, hanem a testvériséget, azaz a szeretetet szólítja.” (L’opium... 36. o.) Ime, mégis létezik egy „baloldal”, amelynek létét és eszmei tartalmát Aron helyesli! De milyen érdek és annak milyen reprezentánsa rejlik emögött? Talán Lamartineről van szó, aki a „fraternité” jelszavával akarta megszüntetni — méghozzá éppen az 1848-as forradalmak viharában — azt a „borzalmas félreértést, amely a különböző osztályok között fennáll.” (id. Marx, Marx-Engels Válogatott Művei, I. 127. o.) De nem, Aron műve ismeretében nem lehet feltételezni, hogy „örök baloldalának” bármi köze is lehetne ahhoz a Lamartine-hoz, aki, ha burzsoá álláspontról ugyan, de kivette részét egy forradalomból. Sokkal inkább arról van szó, hogy ezen „örök baloldal” mögött Edmund Burke történeti jobboldala kísért, azé a Burke-é, akinek egyik rezignálhangú mondását, „a lovagság kora elmúlt”, Aron jogosan felfokozott rezignációval használta fel mottóként egyik könyve számára.

\*

A valóságos egyenlőség csak az erkölcs terén lehetséges — vallotta Burke, a nagy előfutár — „és nem azokban a szörnyűséges fikciókban, amelyek hamis eszményeket és hiábavaló reményeket sugallnak az embereknek, akiknek sorsa, hogy végighaladjanak a dolgos élet sötét ösvényein. Ezek (ti. a hamis eszmények stb. — M. M.) csak arra szolgálnak, hogy súlyosbítsák és még keserűbbé tegyék azt a valóságos egyenlőtlenséget, amelyet sohasem lehet megszüntetni, azt az egyenlőtlenséget, amelyet a polgári élet hoz létre éppúgy azoknak javára, akiknek szegény sorban kell maradniok, mint azok javára, akik sokkal ragyogóbb körülményekre vannak hivatva, anélkül, hogy több boldogság tárulna elébük.” (Burke: *Réflexions sur la Révolution Française*. 1838. 70—71. o.)

Burke a nagy francia forradalom és ideológiájának hírhedt ellenfele, a társadalom reakciós, biologizáló — tehát a status quo fenntartását hirdető — elméletének reprezentatív őse. Tőle ered a szerves és a szervetlen fejlődés (az evolúciós és a forradalmi fejlődés) merev szembeállítás, amely a korban az osztálykompromisszumon alapuló 18. századbeli angol fejlődés apológiáját volt hivatva megadni, elválaszthatatlanul a forradalmi francia fejlődés denunciaciójától. A hugo-i természetjogon élősködő romantikus-restaurációs német történelmi-jogi iskola (Haller Stahl stb.) vette át többek közt ezt az elméletet és ültette át német talajba. Az ún. konzervatív-polgári szocializmus hívei (pl. Lorenz Stein) már közvetlenül a 48-as forradalmak után a proletariátus önálló mozgalma ellen fordították a szerves fejlődés elméletét.

A polgárság forradalmi hagyományait megtagadó Aron antimarxista fegyvertárában találkozunk Hugó módszere és Burke elmélete. Nemcsak ott ért egyet Burke-el, ahol a gazdasági egyenlőtlenséget örök természettörvénynek állítja be, és ahol az erkölcsi „egyenlőség” morzsáit szórja az elnyomottaknak — a „reconnaissance”, a kölcsönös hála formájában — hanem egész koncepcióját áthatja a nagy előfutár iránti tisztelete és hagyományainak ápolása.

Aron egyik fő törekvése — mint az eddigiekben is láttuk — a haladás gondolatának megsemmisítése. Állandóan polemizál azok ellen, akik valamilyen „fiktív folytonosságot” tételeznek fel a történelemben, akik a változás pártjának adnak igazat a konzervativizmussal szemben. (L'opium... 35. o.) Burke-nek hasonló az alapkoncepciója, amikor Anglia óriási fölényét éppen abban látja, hogy elve a konzervativizmus, a régivel való szerves összefonódottság: „Hála annak a makacs ellenállásnak, amellyel az újításokkal szemben viseltetünk; hála nemzeti jellegünk hideg lustaságának, még ősünk nyomát viseljük magunkon. Még nem veszítettük el a... 14. század szellemében való nemes és emelkedett gondolkodásmódot... Nem vagyunk Rousseau hívei, sem Voltaire tanítványai, Helvetiusnak sem volt szerencséje nálunk, az ateisták nem prédikátoraink, törvényhozóink pedig nem bolondok... stb. (Réflexions. 177—78. o.)

Ahogy a történelmi haladás negatív megítélésében Aron saját nemzete kiemelkedő és haladó szellemi nagyságai ellen összefog Burke-al, úgy a forradalomtól való közös páni rettegésükben szintén egységesen éppen azokért az eseményekért ítélik el Franciaországot, amelyek a 18. századot „francia századdá” tették. Aron nem győz siránkozni afelett, miért nem jelentette a köztársaság Franciaország életében ugyanazt, mint Angliában: „egy következmények nélküli incidenst”? (Espoir et peur... 131. o.)

Aron — Ferrero alapján — bevezeti a „destruktív” és a „konstruktív” forradalom fogalmait. Míg az előbbi radikális szakítást jelent a „legitimitással”, az utóbbi fokozatosan kiszélesíti a „képviselést”. Itt a burke-i koncepcióhoz képest láthatóan csak frazeológiai újításról van szó. Felmerül azonban egy jellemzően új mozzanat Aron forradalomellenességének elvi megalapozásában. Míg Burke-nek még semmi kétsége sem volt afelől, hogy a forradalom a régi tulajdonviszonyokat forgatja fel, és éppen ebben látta legnagyobb bűnét, addig Aron felveszi a harcot az ellen a koncepció ellen, amely a tulajdonviszonyok megváltoztatását egyáltalán kapcsolatba hozza a forradalommal. Neki már el kell kódósítania a forradalom reális tartalmát, már nem mondhatja ki nyíltan, hogy forradalomellenessége mögött a jelenlegi tulajdonviszonyok elméleti védelmezése rejlik.

De nemcsak a forradalmi módszereket, eszközöket veti el, hanem magának a forradalomnak lényeges tartalmát, megvalósítandó célját. Akár Burke is megfogalmazhatta volna pl. az erőszak Aron-féle elítélését és annak indokolását. Arról beszélve, hogy az erőszak mindig megtagadja azt a „hálát”, amelynek egyesítenie kell a kollektivitás tagjait, így folytatja: az erőszak, „gyökértelenné téve a tiszteletet és a hagyományokat, azzal a kockázattal jár, hogy lerombolja a polgárok közti béke alapjait.” (L’opium ... 108. old.) Eppen ezért még abban az esetben is elítéli a forradalmat, ha megvalósított eredménye szerinte is pozitíven értékelendő. A forradalmi módszerek destruálása tehát az az út, amelyen haladva eljut a haladó társadalmi célok és eredmények destruálásához. És ez az álláspont következik is a burke-i és aroni felfogásból: hiszen mindazok a társadalmi eredmények, amelyeket az emberek úgy érnek el, hogy aktív fellépésükkel megváltoztatják a történelem menetét, „mesterségesek”, megszakítják a „szerves” vagy „konstruktív” folyamat természetes menetét.

A harc azonban nagyon is konkrétan a proletárforradalmak ellen irányul és Aron gyakorlati-politikai tanácsa szerint a liberalizmusnak szövetségre kell lépnie a konzervativizmussal, hogy meggátolja a szocializmus „névtelen despotizmusának” győzelmét. (Uo. 321. o.) A történetfilozófiai fejtegetések mögül tehát kibukkan egy egységfront sürgető szükségességének követelése, az uralkodó osztályok liberális és konzervatív rétegei közt, természetesen beleértve azokat, akik már másfél évszázada őrzik szívükben a nagy francia forradalom polgári tartalma és plebejus-konfiskáló módszere iránti gyűlöletüket. És Aron e politikai platform talajáról inti honfitársait: csak ezeket a tanácsait követve őrizhetik meg féltett demokratizmusukat a totalitarizmustól! Meg is indokolja álláspontját: a fenti egységfront bázisát alkotó gazdasági heterogeneitás ugyanis elvileg szembenáll a totalitarizmussal. Ezzel szemben „minél nagyobb az a felszín a társadalomban, amely az állam égisze alatt van, annál kevesebb lehetőség nyílik a demokratizmusra, a relative autonóm csoportok közti békés versengésre.” És ezért Burke konzervativizmusát ajánlja a franciáknak, mert csupán ez gátolhatja meg „az örök erkölcs felbomlását”. (Uo. 108. o., vö. Burke i. m. 161. o.)

Tény, hogy a proletárforradalom és állama erőszakosan szól bele az emberek addigi életébe, megszünteti a „szabadságnak” azt az állapotát, amely a tőke korlátlan, azaz csak saját belső korlátai által gátolt szabad mozgását biztosítja, megszünteti mindazokat a gazdasági tényeket, amelyeken a fennálló társadalom összes fonák és fetisizált demokratikus jogi képzetei és szabadság-illúziói alapulnak. És éppen a régi rendszer ledöntésével kezdődik az az átmeneti korszak, amikor közös ellenőrzés alá veszik az embereknek azokat a tárgyiasult társadalmi erőit, amelyeket minden addigi társadalmi rendszerben maguk a tömegek feletti uralomra és kizsákmányolásukra használtak fel. Ez a forradalmi változás valóban szétrombolja a kizsákmányoló és kizsákmányoltak közti állítólagos „hála” erkölcsét; de csak ellenforradalmár állíthatja, hogy ez egyértelmű volna az erkölcs lerombolásával.

Igazán természetes, hogy az érdekeit veszélyeztetve érző mai imperialista teoretikus a polgári demokratikus forradalom és a haladó eszmék hirhedt ellenlébasával fog össze. Az sem meglepő, hogy kiemeli az angol szakszervezeti vezetők „érdemeit”, akik rájöttek, hogy a nemzeti közösséghez tartoznak s csak úgy javíthatják meg a munkások sorsát, hogy nem tagadják meg a hagyományokat s nem szakítják meg az angol alkotmányos élet folytonosságát.



(L'opium . . . 36. o.) S e burke-i szellemben politikailag és erkölcsileg egyaránt pozitíven értékelt munkásárulókat állítja példaképül a kommunistákkal rokon-szenvező értelmiségiek elé.

Sokkal megdöbbenőbb azonban, hogy napjainkban a kommunista mozgalmon belül is — elsősorban a moralizáló revizionizmus elméletében — ott kísért, elhalványodva bár, de felismerhetően Aron s mögötte Burke alakja. Nemcsak véletlen összeesengésről van szó, hanem arról, hogy az antimarxista lényegét kifejlesztett revizionizmus egy bizonyos ponton átcsap a „klasszikus” burzsoá ideológiába, arról, hogy ez a revizionizmus — akarva-akaratlanul — kénytelen a reakció hagyományos elméleti érveihez nyúlni. Arról van szó, hogy a mozgalomhoz való fenntartásos és sok ponton nyíltan tagadó viszonya szükségképpen beletorkollik a reakciós burzsoá kritikába. A moralizáló revizionizmus vezérmotivuma szintén annak a „magunkvéde bensőségnek” dicsérete, amely csak a szocialista állammal való szembenállásban, vagy legalábbis a tőle való maximális függetlenségben valósulhat meg. Aronhoz teljesen hasonlóan ők is elítélik az „erőszakot általában”, függetlenül attól, hogy forradalmi vagy reakciós erőszakról van-e szó. Elválasztva a „magasabbrendű” erkölcsöt az „alacsonyabbrendű” politikától, ők is azt hirdetik, hogy a politikában való részvétel optimális esetben is csak a kisebbik „erkölcsi rossz” választásával jár együtt. (vö. L'opium . . . 169. o.) Azt hirdetik, hogy a történelmi mozgalmakat és tartalmukat az „általános” „örök” normákhoz való viszonyukban kell lemérni. Ezeket a normákat azonban minden osztály, minden mozgalom szükségképpen megsérti s így végső fokon, ebben a számukra legdöntőbb vonatkozásban, nincs különbség a haladó és a reakciós mozgalmak erkölcsi tartalmában. Aron ugyanezt a gondolatot vallja, csak tömörebben és közvetlenebbül: szerinte erkölcsi tekintetben semmi különbség sincs a haladó és a retrográd mozgalmak közt. S édeskevés különbséget jelent — csak olyan frazeológiai distinkciót, amely kifejezetten árt a kommunista mozgalomnak — hogyha a moralizáló revizionizmus szerint ez az „általános” emberi erkölcs egyszer majd megvalósul az osztályharcoktól és a proletárdiktatúrától végleg megszabadult, leendő „kommunista” társadalomban. Bizonyos, hogy a történelem és az erkölcs (ezen belül ma elsősorban a „történeti” szocialista társadalom és az „örök emberi” erkölcs) közti antinómiát meghirdető revizionista elmélet gyökerei, bármilyen közvetítésekkel bár, de visszanyúlnak az organikus erkölcsös fejlődés forradalomellenes elméletéhez.

Aron a revizionistákkal egybehangzóan állítja szembe a burke-i alapon értelmezett „emberi” humanizmust a humanizmus marxi értelmezésével: „a történelmi humanizmus, amely azt jelenti, hogy az ember önmagát keresi a rendszerek és birodalmak egymásrakövetkezésében, nem tartalmazza a forradalom kultuszát.” (L'opium . . . 59. o.) (Természetesen el kell tekinteni attól, hogy Aron itt is és általában, a forradalom „kultikus” tiszteletét fogja a marxistákra.) A humanizmusnak ez a felfogása mély összefüggésben van a forradalomellenesség konzervativizmusával. Mert Aronnak az a véleménye, hogy a rendszerek fejlődésük során egyre inkább humanizálódnak (Uo. 29. o.) s így logikus, hogy egy már kialakult rendszerrel szemben fellépő új mozgalom, illetve ennek győzelme esetén az új társadalmi rend szerinte csak valami brutálisat és nem-humánust képviselhet, — szemben a már humanizálódott régi viszonyokkal. Így válik az aroni koncepció — s a hozzá antimarxizmusának logikája alapján közeledő revizionizmus — a kialakult kapitalista társadalomnak, mint egyedül ésszerűnek és erkölcsösnek apoteózisává.

Említettük már, hogy Aronnak szükségképpen el kell titkolnia, hogy forradalomellenessége mögött a kapitalista termelési- és tulajdonviszonyok elméleti védelme rejlik. Ezért többféle kerülő úton próbálja meggyőzni az értelmiséget forradalmi „illúzióinak” meddő és káros voltáról. Egyik ilyen meggyőzési kísérlete szerint a forradalom hatásaképpen létrejövő egyenlőség megszüntetné a kultúra lehetőségét. „Abszolút egyenlőség egy olyan országban, mint Anglia — mondja — nem biztosítaná a kultúrát fenntartó és gazdagító kisebbségnek az alkotó egzisztenciát.” (Uo. 34. o.) Aron itt a burzsoá teoretikusok régi eszközéhez nyúl, amikor az egyenlőség polgári-kispolgári felfogását — amelyet a marxizmus és a szocializmus építésének gyakorlata már régen megcáfolt — a marxizmus ellen fordítja, mint marxista „tételt.” Sokkal fontosabb azonban az, hogy tudatosan zárójelbe teszi a kultúra — azaz legtágabb értelemben a szabadidőn alapuló mindenoldalú emberi fejlődés — viszonyát, függését a termelési erők fejlettségi színvonalától, illetve a társadalmi rendszer minőségétől. Alapvető tény, hogy a kapitalista termelőerők fejlődése már létrehozta azokat az elvont feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy megszűnjön a „kulturálatlan túlmunka” és a „mínusz-munkán alapuló kultúra” régi átkos kettőssége. Már a klasszikus politikai közgazdaságtan felbomlásával keletkezett proletár közgazdaságtani ellenzék képviselői is kimondták, hogy a tőkés viszonyok megszüntetésével, a társadalom általános munkakötelezettségének bevezetésével, mindenkinek meglesz a lehetősége ahhoz, hogy — a termelőerők további fejlődését feltételezve — jóval rövidebb munkaidő mellett elsajátíthassa és gazdagíthassa a kultúrát. Marx rámutatott arra, hogyan függ össze a kultúra és szabadidő polgári felfogása a kapitalizmus apológiájával. James Mill felfogásával kapcsolatban jegyezte meg: „Szükséges, hogy a dolgozó tömegek szükségleteik rabjai s nem idejük urai legyenek ahhoz, hogy az emberi (társadalmi) képességek szabadon kibontakozhassanak azokban az osztályokban, amelynek ez a munkásosztály pusztán alapjául szolgál. Ez utóbbiak a fejlődésképtelenséget képviselik, hogy más osztályok az emberi fejlődést képviseljék. Ez valóban az az ellentmondás, amelyben a polgári társadalom fejlődik és az összes eddigi társadalmak fejlődtek (amelyet Mill) mint *szükségszerű törvényt*, azaz a fennállót mint az abszolút ésszerűt mond ki.” (Theorien über den Mehrwert, III. 111. o.).

A szerves fejlődés említett híve, L. Stein, aki már a Mill utáni burzsoá közgazdaságtanhoz kapcsolódott, ugyanennek a felfogásnak adott hangot, amikor a társadalom természetes rendjét abban látta, hogy az egyik ember önmegvalósítása a másik, azaz a többség függőségén keresztül megy végbe. De Mill és Stein koncepciói csak előrevetítették a későbbi, szubjektíve cinikus burzsoá apológiának azt a vonalát, amelynek hangadói már teljesen elvesztett a rájuk még jellemző önáltatás.

Az értelmiség forradalmi illúzióit bíráló Aron polémiájának élet Merleau-Ponty ellen irányítja, aki a legrendszeresebben és a marxizmus eléggé beható ismeretében fejtette ki a marxizmus igazolásának és a mozgalommal való külsőleges együttműködésnek polgári elméletét. (Humanisme et terreur — Humanizmus és terror, 1947.) De kb. ugyanabban az időben, amikor Aron kidolgozta az ellene irányuló polémiát, már átvált az ún. „neoliberalizmus” bevalottan antimarxista álláspontjára. (vö. Les aventures de la dialectique — A dialektika kalandjai, 1955.) Nem térhetünk ki Aronnak sem erre a vitájára, sem pedig a marxizmushoz és a mozgalomhoz közeledő munkáspapok ellen folytatott polémiájára. Csak egy-két szót ennek a vitának hatásáról.

A forradalom „presztízseit” leleplező Aron azt bizonygatja, hogy az értelmiség csak tévedésből vonzódik a forradalomhoz, amely kölcsönzött presztízsekből él; az esztétikai modernizmus, az erkölcsi nonkonformizmus és a divatos „lázáadás” szelleme kölcsönöz neki tekintélyt az értelmiségiek szemében. Mindezekkel az érveivel Aron csak azokra az elemekre hathat, akiket valóban a lázáadás kispolgári érzése fűt, akiknek számára a mozgalomhoz való kapcsolódás „izgalmas kalandot” jelent, s akik emellett a marxizmust polgári alapon próbálják „korszerűsíteni”. E téren Aron hasznos funkciót tölthet be azzal, hogy ezeket az elemeket ténylegesen lebeszéli a „forradalomról” és visszaviszi őket kispolgári-polgári szférájukba, meggátolva, hogy tovább fertőzhessék a francia munkásmozgalom légkörét. Így pl. helyesen mutatja ki a francia „marxizáló” egzisztencialisták következetlenségét, azt a tényt, hogy bár az „elkötelezés” filozófiai igényével lépnek fel, mégsem hajlandók magukat gyakorlatilag elkötelezni a munkásmozgalommal. De továbbmenően, a 20. századbeli Burke szerepében tetszelgő Aron munkássága feltárja minden hazaszerető francia előtt, hogyan fonódik össze a forradalmi hagyományok lábbal taposása napjainkban azzal a kozmopolitizmussal, amelynek objektív politikai tendenciája a francia nemzeti érdekek alárendelése az angol és elsősorban az amerikai monopoltókének. Ha tehát vannak olyan gondolkodó és hazaszerető emberek, akiket nem riaszt vissza az aroni úttól a neo-burke-izmus reakciós társadalmi tartalma, bizonyosan visszariasztja őket hazafiatlansága, a francia történelem és a francia jelen bevallott lebecsülése, amely egybefonódott nála az angol és amerikai gondolkodásmód felmagasztalásával.

\* \*

Korunk minden Burke-jének fő célja annak bizonyítása, hogy a társadalmi struktúra lényeges megváltozásával a forradalmak ideje örökre lejárt, s a forradalmi „mítoszok” már csak a voluntarisztikus gondolkodású értelmiségiek fejében élnek. „A nyugati világban — írja Aron — a forradalom mögöttünk, nem pedig előttünk van. Még Olaszországban és Franciaországban sincs ledönteni való Bastille-ünk, sem pedig lámpavasra akasztandó arisztokratáink.” (L’opium ... 111. o.).

Ennek a tételnek elvi megindokolásához azonban meg kell tagadnia a klasszikus polgári filozófia, közgazdaságtan és társadalmi elmélet, de elsősorban a marxizmus minden vívmányát. Itt ennek csak néhány jellemző vonatkozásáról lehet szó. Az aroni koncepció szerint nincsenek osztályok, és különösképpen nincsen munkásosztály, mint tudományosan definiálható egység. Ebből következik, hogy az osztályharc is csak értelmiségi találmány, akárcsak a munkásosztály történelmi hivatásának tétele. A munkásmozgalmat (a kommunista mozgalmat) pedig csak az értelmiségiek szítják, felhasználva, azaz kihasználva a munkásosztály bizonyos ösztönös örök elégedetlenségét. És ilyen előkészítés után kézenfekvően adódik az egyetlen, aroni megoldás a munkásság számára: a „valóságos felszabadulás”, azaz helyzetük valamelyes, békés reformterveken alapuló javítása a tőkés renden belül.

Aron mindenekelőtt tagadja, hogy az osztályok struktúráját a gazdasági helyzet határozza meg, és felhívja a figyelmet az egyének életmódját meghatározó más, történeti és erkölcsi elemekre, amelyeknek egyenrangú determinás szerepet juttat a gazdasággal. A társadalom így szétesik teljesen heterogén csoportcskákká rendszertelen halmazára, de szétesik különösen a munkás-

osztály, amelynek szerinte se határai, sem egysége nem állapítható meg. Így természetesen megszűnik az a fő ellentét proletariátus és burzsoázia között, amelynek gondolati eltüntetésén különben a szociáldemokrata szemlélet éppúgy közreműködik, mint a burzsoá apológia. (vö. pl. az Osztrák Szociáldemokrata Párt programját, amely szerint a proletár-kapitalista ellentét helyett a modern társadalomban sokféleképpen kombinálódható különböző típusú érdekek nagyon bonyolult rendszere uralkodik.)

Mégis van egy pont, ahol Aron elismeri bizonyos gazdasági tényező determináló szerepét. Szerinte a „tulajdonnak” van valami szerepe, de kizárólag falun. A falusi életmód ugyanis bizonyos életközelséget hoz létre a falusiak közt általában, s ezért a falukban vagy a kisvárosokban élő proletárokat több rokoni kötelék fűzi közvetlen szomszédjaikhoz, mint a nagyvárosok dolgozóihoz. (L'opium . . . 80. o.) Aron túl szűkeknek, dogmatikusoknak deklarálja a tudományos fejlődés során felvetett s a marxizmus által konzekvensen kidolgozott absztrakciókat, tételeket. De természetesen ez az absztrakcióellenessége sem következetes és „kíméletlen”, ahogy ezt a „tulajdon” szerepével kapcsolatos álláspontjából láttuk. Másutt szintén hajlandó absztrakcióval operálni, amikor kijelenti: „a 20. század a fajok vagy nemzetek háborújának százada jóval inkább, mint az osztályharcoké, a szó klasszikus értelmében”. (Uo. 103. o.) Tehát megengedhetővé válik a társadalmi-gazdasági absztrakció, ha a marxista osztályelméletet cáfolva a fasiszta tájelméletet kell támogatni, amint akkor is megengedhető, ha a patriarchalizmus idilljét kell támogatni, a marxi osztálykonceptióval szemben.

Marx azt a — a klasszikus polgári közgazdaságtan felbomlása után keletkezett — burzsoá közgazdaságtant nevezte vulgárismnak, amely a tudományos felismerést, igazságot, a tudományhoz idegen érdekekhez idomította a fennálló rend, vagy azon belül egyes osztályok, rétegek érdekében. Ez az apológiával egybeforrt vulgáris szemlélet azóta is uralkodik a burzsoá közgazdaságtanban és talán még közvetlenebbül, még szembetűnőbben virágzik a — vulgáris ökonómiából táplálkozó — politikai ideológiában. Egyik ilyen megnyilvánulása az egész aroni történelem- és társadalomszemlélet, ezen belül különösen Aron szempontos és tendenciózus viszonya azokhoz a tudományos absztrakciókhoz, amelyek osztályának és az egész kapitalista társadalomnak dicstelen jelenét és perspektíváját is kifejezésre juttatják.

Aron ezekkel a vulgáris eszközökkel elméleti sikon tolmácsolja a monopol-tőkének azt a „vágyát”, hogy „ne legyen (a marxi értelemben vett) munkásosztály és munkásmozgalom” és kifejti a mozgalommal kapcsolatos „csábítás-elméletet”, — mit sem törődve azzal, hogy e kérdésben az orosz cári politikai rendőrség propagandájából merít. Eközben azonban kénytelen mítikus erővel felruházni a kommunistákat és a marxizmust. Hiszen azt állítja, hogy a kommunista mozgalom és elmélet nem a munkásság lényeges érdekeit fejezi ki, és ennek ellenére mégis képes a munkásokat belevonni a forradalmi mozgalomba, azaz képes „elcsábítani” őket.

A munkásság ösztönös elégedetlenségét kihasználó kommunisták kalandorok, akiknek erkölcsi felelősségét a párt vállalja magára — véli Aron, egybehangzóan pl. Kolakowskival. „A marxizmus távol áll attól, hogy a munkás-szerencsétlenség és a proletariátus immanens filozófiája legyen: a marxizmus az értelmiségiek filozófiája, amely elcsábította a proletariátus frakcióit és a kommunizmus ezt az áltudományt használja fel, hogy elérje saját célját, a hatalom megragadását. A munkások maguktól nem hisznek abban, hogy ők

vannak kiválasztva az emberiség üdvére. Sokkal inkább nosztalgiát éreznek a burzsoáziába való felemelkedés iránt”. (Uo. 95. o.) Aron itt két problémát vet fel: a szocialista elmélet és a munkásmozgalom viszonyát, valamint a spontaneitás-problémát. Kezdjük az elsőt: a marxizmus az értelmiségiek filozófiája?

Aron a marxizmus és a kommunisták elleni vádaskodásban — bármennyire is torz formában — kénytelen hangot adni annak az igazságnak, hogy a munkáosztály ott folytatja a harcot, ahol a polgárság abbahagyta, ha nem is mondja ki, hogy magasabb fokon, de „máshogyan”. Továbbá azt is kénytelen kifejezésre juttatni, hogy a nagy francia forradalmat és az egész haladó polgárságot hajdan lelkesítő eszmék új testet öltöttek a marxizmusban. „Az ideológusok átadták a fáklyát a proletariátusnak, abban a reményben, hogy teljesen megvalósíthatóvá válnak a burzsoázia törekvései — a természet meghódítása, az emberek vagy a lehetőségek egyenlősége.” (Uo. 321. o.) A másik oldalról pedig Aron negatív viszonya mindezekhez a haladó hagyományokhoz objektíve azt is kifejezi, hogy a mai burzsoáziának már csak annyi köze van ehhez a forradalmi harchoz, hogy azt támadja és rágalmazza. Hamis és torz formában bár, de ezt az igazságot fejezi ki Aron oly módon, hogy „a marxizmus az értelmiségiek filozófiája”. De mélységesen hazug és farizeus Aronnak és társainak az az érvelése, hogy a szocialista elméletet a munkáosztály képtelen lett volna kidolgozni, tehát a szocializmus értelmiségi-burzsoá találmány és semmi köze a munkások érdekeihez. Itt Aron először elhallgatja, aztán farizeus módon a munkáosztály ellen fordítja azt a tényt, hogy az osztálytársadalmakra jellemző ellentét a fizikai és a szellemi munka közt — amelynek a proletariátus „munkaállattá” való degradálása az egyik legkifejelettebb pólusa — tette lehetetlenné, hogy maguk a munkások dolgozzák ki az érdekeiket és hivatásukat kifejező tudományos elméletet. (Maga Aron sem tagadhatja különben, hogy a munkásoknak a burzsoáziától eltérő világképük, szemléletük, hagyományaik stb. vannak.) A marxizmus sohasem tagadta, hogy a szocialista elméletet a vagyonos osztályok művelt értelmiségi képviselői dolgozták ki és vitték be a mozgalomba. De ezek ekkor már nem mint „burzsoá értelmiségiek” léptek fel, hanem mint a szocialista mozgalom teoretikusai, amint a munkások sem mint „munkások” dolgoztak tovább az elméleten, hanem szintén mint szocialista teoretikusok. (vö. Lenin Válogatott Művei. I. 208. o.).

Mi Aron célja ezzel a kettősségben is egységes taktikával: a szocialista elmélet „értelmiségi találmány”; és: „a munkások nosztalgiát éreznek a burzsoáziába való felemelkedés iránt”? Jól tudja (és idézi is Lenint) hogy a szocialista tudatot nap mint nap be kell vinni a mozgalomba, hogy az ún. „eszmei felszabadulás”-nak (azaz a kapitalizmus megdöntésének, a szocializmus építésének) egyik lényeges előfeltétele ez a szocialista tudat. És ezért minden erőfeszítése arra irányul, hogy ezt a folyamatot feltartóztassa, hogy megakassza és kettészakíttóságában rögzítse a spontán mozgalmat és a szocialista tudatot. Ezért egyrészt a munkásokat akarja lebeszélni az „értelmiségi csábításról”, azaz elfordítani a marxista teoretikusoktól, másrészt pedig — mint már említettük — az értelmiségieket akarja elfordítani a marxizmus „ópiumától”. A munkások elégedjenek meg ösztönösen létrejött, a burzsoáziától valamennyire különböző „világérzésükkel”, tartsák magukban ébren a „feléltőrekvés” iránti nosztalgiát s ezek alapján elégedjenek meg „szalonképessé” tett gazdasági csatározásaikkal, — az értelmiségiek pedig lázadoznak önmagukban...

Így hát a monopoltőke teoretikusa újra meghirdeti a munkásosztály árulóinak burzsoá politikáját és politikai elméletét, a trade-unionizmust és a spontaneitás-elméletet. E ponton is egyesül a szociáldemokratizmussal és a revizionizmussal, — nem véletlen, hogy elsőként Bernstein dolgozta ki a „valóságos felszabadulás” programjának lényeges tartalmát. A korabeli bernsteinizmussal szemben fellépő Lenin már megmondta, hogy „liberálisok a munkásoknak kínálják... a politika tradeunionista felfogását...” És ugyancsak Lenin fejtette ki ezzel kapcsolatban, hogy „...az osztályok leglényegesebb, »döntő« érdekei általában csakis gyökeres *politikai* átalakulások útján elégíthetők ki... a proletariátus alapvető gazdasági érdeke csakis a burzsoázia diktatúráját a proletariátus diktatúrájával felváltó politikai forradalom útján elégíthető ki.” (Lenin, Válogatott Művei. I. 262, 215, o.)

Ezek után világos, miért hirdeti Aron, hogy a munkásság „igazi”, „csábításmentes” politikája a labourizmusban és a svéd szociáldemokratizmusban testesül meg, és miért próbálja meggyőzni az „eszmei felszabadulás” hatása alatt álló értelmiségieket arról, hogy Svédországban doktrínánélküli szocializmus alapján osztálynélküli társadalom jött létre! (Arról azonban nem beszél, hogy maguk a svéd szociáldemokrata vezetők is elismerik: az ország termelőeszközei változatlanul a tőkés kezében maradtak s fennáll a nagy ipari konszernekkel egybefonódott nagybankok uralma, stb.).

Azonban Aron „csábításelmélete” nemcsak a tradeunionizmus számára kövezi ki az utat, hanem egyben objektíve elvileg magalapozza Burnham fasiszta antikommunizmusát. Burnham is abból indul ki, hogy a kommunizmus nem a munkások érdekeinek lényeges kifejeződése, hogy független a társadalmi viszonyok „állandóbb jellegű problémájától”. S objektíve kiélezve az aroni megfogalmazást s annak gyakorlati konzekvenciáját, kijelenti, hogy a kommunizmus „világméretű összeesküvő mozgalom a hatalom monopóliumának meghódításáért a kapitalista hanyatlás időszakában”. (The struggle for the world, 59. o.) S kétségtől megvan a logikus összefüggés az „elméleti” megalapozás és a gyakorlati konklúzió közt: Burnham szerint ugyanis jogosult és szükségszerű ennek az összeesküvő csoportnak és szervezetnek felszámolása, azaz: a kommunista pártok betiltásának fasiszta rendszabálya.

\*

Aronnak e művében fellelhető közgazdasági nézeteire teljes mértékben érvényesek Marxnak a korabeli vulgáris ökonómiára vonatkozó megjegyzései. Ezek szerint ez az irányzat maga semmit sem alkot, csupán a közvetlen szemlélet szülte vulgárelemeket csoportosítja újra meg újra, az aktuális szükségleteknek megfelelően. Számára nem arról van szó, „...hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkésnek hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen...” (A tőke, I. 17. o.) Míután a tőkésnek hasznos, ha teoretikusa elfordul a termelőfolyamattól, hasznos, hogyha különösen a termeléstől, a termelési- és tulajdonviszonyoktól elszakított elosztás problémáit tárgyalja, Aron is ezt teszi. Elsősorban azért, hogy kimutassa: a jövedelmek „teljes egyenlősége” sohasem valósulhat semmilyen rendszerben sem, másrészt, hogy örök természeti szükségszerűségnek tüntesse fel az elosztás kapitalista formáit.

Egyik fő célja a marxi munkaértékelmélet felszámolása. Egyesítve a „tőke produktivitásával” kapcsolatos régi burzsoá koncepciót a burnhami menedzser-elvvel, gúnyosan nyilatkozik azokról, akik a termelés „képzett

irányítóival” szemben az „egyszerű munkásban” látják a történelem formáló erejét (és amit ugyan nem mond ki, de koncepciójából következik: minden érték forrását.) E téren azonban a vulgáris ökonómia „klasszikusai” is rettenhetetlen szókimondó hősök voltak hozzá képest. Egy — Marx által idézett — malthuziánus már kimondta, mi indokolja elutasító magatartását a munka-értékelmélettel szemben: „Hogy a munka a gazdagság egyedüli forrása, olyan tanításnak tűnik, amely nemkevésbé veszélyes, mint hamis, mert szerencsétlen módon mindazoknak kezére játszik, akik megállapítják, hogy minden tulajdon a dolgozó osztályoké és azt a részt, amely másoknak jut, elrabolták vagy ellopták tőlük.” (Theorien über den Mehrwert, III. 66. o.).

Hamisan tolmácsolva a marxi munkaértékelméletet, úgy tünteti fel, mintha a reálbérek egyszerű emelkedése a tőkés országokban megcáfolná és megszüntetné a kizsákmányolás tényét, — amely szerinte amúgyis csak a „meghatározás kérdése.” Továbbá felteszi a kérdést: ... „milyen mozzanattól kezdve tartalmaz kizsákmányolást a jövedelmek egyenlőtlensége vagy egy vállalkozó és egy bér munkás közti munkaszerződés?” (L'opium... 102. o.) Lényegében mindegy, hogy a művelt Aron műveletlensége vagy tudatos rosszhiszemősége nyilvánul-e meg ebben a kérdésben. A döntő e kérdés demagóg és félrevezető jellege: hiszen a marxi elmélet szerint a kizsákmányolás ténye mindaddig fennáll, amíg a tőkés és a munkás közt egyáltalán „osztzkodásról” lehet szó.

Aron tájékozatlanság és rosszhiszemőség mellett itt is „a lényeggel szembeni szkepszisre” vezet a marxizmus cáfolásának szükséglete. Absztrakciói teljesen üresek, tartalmatlanok, elsikkaszt belőlük minden gazdasági-történelmi-társadalmi meghatározottságot. Így. pl. a 20. század „modern ipari társadalmáról” beszél általában (teljesen függetlenül attól, hogy kapitalista vagy szocialista tartalmakról van-e szó) így a munkásokkal mindig szembenálló „bürokratikus hierarchiáról” (szintén függetlenül attól, hogy a munka tőkés vagy szocialista szervezeti formáiról van-e szó).

Elszórt megjegyzéseiből rekonstruálható a tőkés termelési viszonyok — általa csak újonnan megfogalmazott, különben igen régi — közvetett védelmezése. A termelés anyagi és személyi tényezői már eleve tőkés mezben jelennek meg, s így a tőkés viszony — kimondatlanul is — a termelési- és tulajdonviszonyok örök természeti formájává válik. Ezek a „természeti” viszonyok ily módon nem lehetnek semmilyen konkrét — ösztönző vagy gátló kapcsolatban a mindig változó, alakuló termeléssel, termelőeszközökkel, ezeknek csak változatlan kereteit, „örök” feltételeit alkothatják. De Marx már Mill-el kapcsolatban feltárta, mi indokolja, hogy a közgazdászok különös előszeretettel foglalkoznak „minden termelés általános feltételeivel”. Valójában ezzel az a céljuk, hogy a termelést „...a történelemtől független, örök természeti törvények által megszabottnak ábrázolják s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be az elvont társadalom megdönthetetlen természeti törvényeiként.” (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, 1951. 11 o.) S e tőkés viszonyok kimondatlanul feltételezettek, amikor Aron a „modern ipari társadalomról” vagy a „hierarchikus” munkaszervezetről beszél, vagy azokról az „örök munkásbajokról”, amelyek mindaddig fennállnak, amíg a termelőfolyamatban a munkás szembenáll a géppel. Ezek az „örök munkásbajok” — amelyeknek igen kérdéses voltára itt most nem térhetünk ki — Aron szerint természetesen éppúgy feltörhetnek a General Motorsban, mint a Kirov-gyárban; hiszen ehhez előző-

leg már megteremtette a teljes gondolatatlanság szféráját, azt az elméleti éjszakát, amelyben minden tehén fekete. Miután absztrahált a termelési- és tulajdonviszonyoktól, számára teljesen mindegyé vált, hogy a munkással „szembenálló” gép az uralkodó osztállyá szerveződött proletariátus társadalmi tulajdona, vagy pedig saját — de tőle kisajátított — munkájának eredménye, amely saját leigázásának, kizsákmányolásának s e kizsákmányolás fenn-tartásának eszközévé vált. De azok az üres absztrakciók, amelyek ezen apologetikus eszmeifuttatás alapjául szolgálnak, ugyanazon a színvonalon állnak, mint egy kisgyermeknek a modern üzemről alkotott képze: ha végigvezetik egy szovjet, illetve egy amerikai üzemen, ő is csak azt fogja mondani, hogy mindkét helyen emberek voltak és gépek. A termelési viszonyok egyformán nem érzékelhetők a gyermeki képzet és azon apologetikus gondolkodás számára, amelynek belső feltételévé vált a gondolatatlanság, a „lényeggel szembeni szkepszis”.

A közvetett apológia e vonalán továbbhaladva, ezt az — új megfogalmazású, de szintén régi — tételt a marxisták ellen irányítja, akik . . . „a magántulajdonnak és a piaci anarchiának tulajdonítják az ősi szegénység maradványait, amelyek ténylegesen az akkumuláció követelményeiből (legyen az kapitalista vagy szocialista akkumuláció), a termelékenység nem kielégítő voltából és a népesség növekedéséből fakad”. Ez a tétel természetesen konkretizálódik a dolgozóknak adott malthusi tanáccsal: „relatív bőségre” csak akkor számítsanak, ha ésszel uralkodnak ösztöneik felett, azaz vigyáznak, hogy a népesség szintje viszonylag stagnáns legyen. (vö. L’opium . . . 165. o.) Eszerint az aroni munkamegosztás így festene: a dolgozók szorgalmasan végezzék el munkájukat, emellett tartsák íéken ösztöneiket, az akkumulálást pedig bízzák az uralkodó osztályokra . . . s vele együtt az „ősi szegénység” állandó újratermelésének gondját . . .

E közvetett apológia struktúrája készen is áll, de itt Aron nem állhat meg. Hiszen eszerint minden mindegy lenne, ha mindkét rendszer egyaránt kitermeli az „ősi” visszá ságokat. És ezért állandóan meg kell konstruálnia az átmenetet a kapitalizmusnak ahhoz a közvetlen védelméhez, mely szerint a „forradalmárok” sokkal rosszabb despotizmust hoztak létre, mint ami ellen hajdan sikraszálltak, — míg nyugaton „a gazdasági és politikai hatalom szolidáris és rivális csoportok közt oszlik meg”. (Uo. 101. o.). De napjaink liberalizmusa már mindenfajta ellenforradalmi és fasiszta tartalom igazolását szolgálja; Aronhoz hasonlóan Burnham is úgy vélekedik, hogy „a szabadság abból a bizonytalan egyensúlyból keletkezik, amely a küzdő erők konfliktusának eredménye”. (The struggle for the world. 211. o.). — Anatole France mondotta, hogy a szabadság ellenségei a szabadság nevében próbálják meglojtni a szabadságot.

*Makai Mária*



## Hogyan „értelmezi” Marxot egy jezsuita?

Abban a hadjáratban, amelyet a mai burzsoázia ideológusai a marxizmus filozófiája ellen folytatnak — és amelyben az utóbbi évek során egyre nagyobb szerepet játszanak a marxizmussal közvetlenül vitábaszálló írások — a haladó gondolat elleni harcban évszázados tapasztalatokkal rendelkező katolikus egyház filozófusai járnak az élen. A marxizmus filozófiáját támadó művek közül a legnagyobb terjedelműek a jezsuita filozófusok tollából kerültek ki. Ilyen a német Wetternek „A dialektikus materializmus” című könyve, valamint a francia Calveznek „Marx Károly gondolatvilága”<sup>1</sup> című műve. Jelen bírálat tárgyát ez utóbbi munka képezi.

Calvez terjedelmes Marx könyvének tulajdonképpen mondanivalóját igen röviden össze lehet foglalni. A tudós jezsuita atya a következő tételeket kívánja egész művével bizonyítani: Marx tanítása egymásnak ellentmondó, egymással össze nem egyeztetett és össze nem egyeztethető koncepciókat tartalmaz. Ezért a marxizmus tudományosan tarthatatlan elmélet. A marxizmus „belső ellentmondásainak” elemzése egyben elvezet bennünket ahhoz a felismeréshez, hogy csak a keresztény teológia ad kielégítő megoldást azokra a kérdésekre, amelyeket a marxizmus felvet ugyan, de anélkül, hogy meg tudna birkózni velük.

Calvez e tételeinek bizonyítása érdekében az általa ismertetett marxi gondolatokat lépten-nyomon eltorzítja, elferdíti, hallgatással mellőzi a koncepciójába be nem illeszthető marxi megállapításokat. Az alábbiakban kísérletet teszünk annak bemutatására, hogyan torzítja el, hogyan hamisítja meg jezsuita szerzőnk az általa „kritikailag elemzett” marxi gondolatvilágot.

Calvez szerint Marx tanainak alapvető gyengesége abban rejlik, hogy a történelemnek két, egymással össze nem egyeztethető koncepcióját foglalják magukban. Marx történetifelfogása értelmében, a marxi dialektika értelmében a történelem az ellentétek állandó harcában halad előre, a történelem ellentmondások keletkezésének és megoldásának szakadatlan sorozata. A történelem teljes gazdagsága csak a teljes, az egész történelmi folyamatban található meg, nem pedig annak egy adott szakaszában. A történelem e dialektikus felfogása szerint minden meghatározottság egyben tagadás is, minden történelmi korszak egyben túl is mutat önmagán, a történelem az egymásból keletkező és egymást tagadó meghatározottságok sorozata.

<sup>1</sup> Calvez: La pensée de Karl Marx. Editions du seuil. 1957. 664 o.

Marx azonban nem marad mindig hű ehhez a történetfelfogáshoz, állítja Calvez. Nevezetesen a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanítás lenne az, ami teljesen ellentmond az előbb vázolt történetfelfogásnak. A Marx által leírt kommunista társadalom minden ellentét megszüntését, minden ellentmondás kibékítését hozza magával, ez pedig ellentmond a marxi történetfelfogásnak és a marxi dialektikának, amely szerint a történelemnek és minden létezésnek alapvető törvénye az ellentétek harca. Továbbá — folytatja érvelését Calvez — a kommunizmus megvalósulása Marxnál a történelemnek egy olyan kiváltságos pillanata, amelyben az ember lényege egyszerre teljesen megjelenik, kibontakozik. Tehát a történelem teljes gazdagsága mintegy ebben a pillanatban sűrűsödne össze. Ez azonban a történelem végét jelentené, hiszen ha az ember teljes lényege megvalósul, megjelenik a történelem egy adott szakaszán, akkor a további fejlődés lehetősége már ki van zárva. De a történelemnek egy ilyen kiváltságos szakasza, amelyben a történelem teljes gazdagsága egyszerre jelen van, a megelőző történelmet is semmissé teszi, minden történetiséget megszüntet, véli Calvez. „Ha a történelem teljes gazdagsága a történelem egy pontjában van, akkor ez a gazdagság nincs meg a történelem többi részében, a történelem többi része üres.”<sup>2</sup> „Marx szerint egy kiváltságos pillanatban az ember lényege a maga teljességében adva lenne, jelen lenne. De akkor nincs ember ezen a pillanaton kívül. Nincs és nem is lehet történelem ezen a ponton kívül.”<sup>3</sup> Calvez hozzáteszi mindehhez, hogy Marx kétségkívül azt állítja ugyan, hogy a proletárforradalom „kiváltságos pillanata” után is lesz még fejlődés, ez a fejlődés azonban Calvez véleménye szerint „nem mehet végbe annak a *másik* történelemnek” (— ti. a forradalmat megelőző történelemnek —) „feltételei között, amely konfliktusokon keresztül halad előre, és amelynek csak azon dinamizmus által van értelme, amely mindenkor a konfliktus megoldásához vezet.”<sup>4</sup>

Calvez szerint tehát Marxnál két, egymást kizáró, történelemfelfogást találunk, a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanok teljesen ellentmondanak Marx általános történelemfelfogásának, ellentmondanak Marx dialektikájának.

Marx tanainak ezzel a meg nem oldott és meg nem oldható ellentmondásával szorosan összefügg egy másik ellentmondás, állítja tudós jezsuita szerzőnk. Egyrészt Marx bizonyos ponton maga is visszaesik az általa oly élesen és meggyőzően bírált *idealizmus* hibájába, másrészt viszont Marx bizonyos ponton visszacsúszik az általa helyesen bíralt dialektikátlan, teljesen mechanikus materializmus színvonalára. A kommunista társadalomról szóló tanítás, az ellentétek maradéktalan megszüntetése, az ember lényegének teljes megvalósulása a kommunista társadalomban, mindezek olyan tanítások, állítja a szerzőnk, melyek ellentmondanak a történelem általános törvényeinek, ellentmondanak minden tapasztalatnak. Éppen ezért a kommunizmusról szóló marxi tanítás nem a tapasztalati valóság elemzésén épülő tudományos elmélet, hanem *idealista posztulátum*: „A totális aktus, a proletárok lényegi cselekvésének teljessége idealista posztulátum a történelem dialektikus feltételeihez képest.”<sup>5</sup> A kommunizmusról szóló marxi tanítás azonban nemcsak

<sup>2</sup> Calvez : La pensée de Karl Marx. 626. o.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> I. m. 626. o.

<sup>5</sup> I. m. 627. o.

a tapasztalatnak ellentmondó idealista posztulátum Calvez szerint, hanem egyben elvezet egy teljes „naturalizmushoz”, egy teljesen anti-dialektikus, tisztán mechanikus materializmushoz. Mégpedig azért, mert egyfelől a kommunizmus — Calvez Marx interpretációja szerint — az ember és a természet teljes azonosulását, az embernek a természetben való feloldódását jelenti, másfelől viszont, — ugyancsak a jezsuita páter sajátos Marx interpretációja szerint — minden dialektika forrása az ember és a természet szembenállásából, kölcsönhatásából fakad. Ha tehát az ember feloldódik a természetben, teljesen azonosul vele, akkor megszűnik minden dialektika, vagyis visszatértünk a dialektikátlan, mechanikus materializmushoz. „Marx posztulátuma vagy idealizmusa, mert ennek kell nevezni, *naturalizmus*. Marx határozottan ezt állította, amikor a humanizmust és a naturalizmust azonosította egymással.” „A humanizált természet a saját maga által módosult természet új formája. A teljesen naturalizált ember, nem más mint a természetben elmerült ember. Igaz Marx, azt állította Feuerbachkal és a francia materialistákkal szemben, hogy a természet az ember tevékenysége nélkül semmi.<sup>6</sup> Mégis tanításának lényeges pontján egy teljes naturalizmushoz, egy teljes materializmushoz vezet vissza bennünket. Egy olyan materializmushoz, amely a valóságban olyan kevésbé dialektikus, hogy ellentmondás nélküli állításához le kell mondani a valóság lényeges viszonyai általános dialektikájának egész elméletéről.”<sup>7</sup> „Tehát a mechanikus materialistáknak, Feuerbachnak, Darwinnak lenne igaza és nem a dialektikus Marxnak, aki túl kevésbé hű a dialektikához, ahhoz, hogy megvédje következtetéseit a teljes naturalizmus visszatérésével szemben.”<sup>8</sup>

Marxnál tehát egyrészt dialektikus materializmusának ellentmondó idealizmust találunk Calvez szerint, másrészt pedig egy olyan visszatérést a mechanikus materializmushoz, amely ugyancsak ellentmond a marxi dialektikának. Calvez azon a véleményen van, hogy a dialektika és a tulajdonképpeni materializmus, melyet Calvez előszeretettel nevez naturalizmusnak, összeegyeztethetetlenek egymással és Marx utódainál tanításának e két össze nem illő eleme el is különül egymástól. A „dialektikus materializmus további sorsa” az, írja Calvez, hogy „annak naturalizmusa végül is a dialektikus jelleggel ellentmondásban lévőnek mutatkozott. Akkor, amikor a természet dialektikájáról lehetett beszélni, egyre inkább egy tulajdonképpeni értelemben vett materialista rendszert fejlesztettek ki, amely épp oly kevésbé dialektikus, mint a 18. század materializmusa”. „Másrészt, megfordítva, más tekintetben Marx autentikus *dialektikus* materializmusa néha a dialektikának a materializmus vagy a naturalizmus rovására történő erős kiemelésére vezetett. Mindenesetre a marxista gondolat két pólusa egyre inkább eltávolodott egymástól, anélkül, hogy össze tudott volna kapcsolódni egymással. Csak Marx művében lehetett megőrizni teljesen ideiglenes egységüket.”<sup>9</sup>

Calvez szerint tehát Marx tanai számos belső ellentmondást tartalmaznak. A marxizmust ismerő olvasó már eddig is észrevehette, hogy Calvez gyakran olyan tételeket tulajdonít Marxnak, melyeket Marx sohasem állított. Az alábbiakban megvizsgáljuk, mennyit érnek Calvez érvei, amikor azt

<sup>6</sup> Calvez ezen abszurd állítását alább fogjuk bírálni.

<sup>7</sup> I. m. 627. o.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> I. m. 412—413. o.

kívánja bizonyítani, hogy a marxizmus logikai ellentmondásokat foglal magában.

Calvez Marx tanait ismertette az érett, teljesen kialakult marxizmust tartalmazó művekkel szemben határozottan előnyben részesíti Marx ifjúkori írásait, melyekben Marx mégcsak útban van a tulajdonképpeni marxizmus felé. Meg kell jegyezni, hogy ezekből az írásokból nem lehet az érett, a tulajdonképpeni marxizmus tanait kellő pontossággal megismerni. Ha tehát Calvez művének jelentős részében elsősorban ezekre az írásokra támaszkodva ismerteti a marxizmust, akkor már eleve helytelen képet ad a tulajdonképpeni marxizmusról. De Calvez nemcsak azáltal ad torz képet a marxizmusról, hogy gyakran indokolatlanul a korai Marx művekre támaszkodik, hanem azáltal is, hogy a korai Marx művek különböző tételeinek olyan értelmezést ad, amely nemcsak a későbbi Marx nézeteivel nincs összhangban, hanem a fiatal Marx igazi nézeteit is teljesen meghamisítja. Calvez nem törődik azzal, hogy már a korai Marx művek is számos olyan megállapítást tartalmaznak, amelyek ellentmondanak a marxizmusról kialakított koncepciójának.

Igaza van-e Calveznek, amikor azt állítja, hogy a kommunista társadalom Marxnál mindenféle ellentmondás, mindenféle ellentét teljes megszűnését jelenti? Igaza van-e mikor azt állítja, hogy mivel a proletárforradalom révén az „ember teljes lényege” megvalósul, azért vége van a történelemnek? Igaza van-e mikor azt állítja, hogy a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanítás ellentmond Marx dialektikus történetfelfogásának, hogy a marxi kommunizmus egy olyan kiváltságos mozzanata a történelemnek, amelynek semmilyen közös vonása nincs a megelőző történelemmel, amelyet éppen ezért nem is lehet a valóságos történelemben elhelyezni? Nincs igaza. Először is a kommunizmus Marxnál, az érett Marxnál nem jelenti mindenféle ellentét, mindenféle ellentmondás megszűnését, hanem „csak” bizonyos ellentmondások és ellentétek megszűnését, elsősorban az osztályellentétek megszűnését az osztály nélküli társadalom kialakulásával. „A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből fakadó antagonizmus értelmében; de a polgári társadalom ölében fejlődő termelőerők megteremtik egyúttal azokat az anyagi feltételeket, melyek ennek az antagonizmusnak a feloldásához szükségesek. Ezzel a társadalmi alakulattal lezárul tehát az emberi társadalom előtörténete”<sup>10</sup> — írja Marx. Az idézetből látható, hogy Marx nem mindenféle ellentét megszűnéséről, hanem „az egyének társadalmi életfeltételeiből fakadó antagonizmus”, vagyis az osztályellentétek megszűnéséről beszél. Az „ember lényegének” teljes megvalósulásáról szóló állítólagos marxi tanra vonatkozóan azt kell mondani, hogy Marx szerint nincs elvont, változatlan emberi lényeg, az ember a történelemmel együtt változik és fejlődik: „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”<sup>11</sup> — írja Marx a Feuerbach tézisekben. Marx már 1843-tól kezdve bírálja Feuerbach elvont emberfelfogását. Az 1844-es Gazdasági-filozófiai kéziratokban és a Szent családban ennek ellenére még gyakran kísért a feuerbach-i terminológia, még gyakran beszél Marx az emberi lényegről. De már a Német ideológiá-

<sup>10</sup> Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához.” Marx—Engels Vál. művek I. köt. 341. o.

<sup>11</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 151. o.

ban Marx bírálja korábbi műveinek ezt a fogyatékoságát, rámutatva arra, hogy e helytelen terminológia félreértésekre adott alkalmat: „Ez az út” — a történelmi materializmus felé vezető útról van itt szó Marxnál — «a Deutsch—Französische Jahrbücher-ben a «Bevezetés a hegeli jogbölcselet bírálatához» és «A zsidó kérdéshez» című cikkekben már jelezve volt. Minthogy ez akkor még filozófiai frazeológiával történt, az itt hagyományszerűen becsúszott filozófiai kifejezések, mint «emberi lényeg», «nem» stb. a német teoretikusoknak kívánatos alkalmat szolgáltatott arra, hogy félreértsék és azt higgyék, itt megint csak viseltes elméleti köpönyegek újabb kiforgatásáról van szó». <sup>12</sup> A korai Marx műveknek ez a még nem pontos terminológiája adott alkalmat tudós jezsuitáknak is arra, hogy eltorzítsa Marx tanítását.

Calvez akkor is teljesen hamis nyomon jár, amikor a kommunizmusról szóló marxi megállapításokból egy sajátos eszkatológiát kíván kiolvasni. Marx valóban azt írja 1844-beli Gazdasági-filozófiai kézírataiban, hogy a kommunizmus „a történelem megoldott rejtvénye”, A politikai gazdaságtan bírálatához című művéhez 1859-ben írt előszavában pedig arról beszélt Marx, hogy a kapitalizmussal „lezárul tehát az emberi társadalom előtörténete”. <sup>13</sup> Ez azonban egyáltalán nem jelenti a „történelem végét” Marxnál, egyáltalán nem jelenti azt, amit Calvez rá szeretne bizonyítani Marxra, nevezetesen, hogy az „emberi társadalom előtörténete” és a kommunizmussal kezdődő új történelem között semmiféle kapcsolat és semmiféle közös vonás ne lenne. A kapitalizmus felszámolásával valóban lezárul az emberiség előtörténete, mert egyfelől megszűnik mindenféle kizsákmányolás, másfelől csak ettől kezdve képes a társadalom arra, hogy tudatosan felhasználja a társadalmi fejlődés felismert törvényszerűségeit. De az előtörténet után következő történelem éppúgy objektív törvényszerűségeknek alávetett folyamat, mint az előtörténet. Továbbá minden társadalmi gazdasági alakulatnak megvannak a maga sajátos törvényszerűségei, ezeken kívül azonban vannak a társadalmi fejlődésnek bizonyos általános törvényszerűségei, melyek minden társadalmi gazdasági alakulatban érvényesülnek, így a kommunizmusban is. A kommunizmusban is az ellentétek harcában halad előre a történelem, de ezek az ellentétek nem osztályellentétek, hanem másfajta ellentétek. Semmi alapja nincs tehát Calvez azon állításának, hogy a kommunizmusról szóló marxi tan ellentmond Marx általános történetfel fogásának, hogy a kommunizmusról szóló tan megszüntet minden valódi történetiséget, a történelem végét jelenti, hogy nem lehetséges semmiféle összefüggés, kapcsolat a kommunizmus és az „előtörténet” között.

Az eddigiekből látható, hogy Marxnál a kommunizmus nem „az emberi lényeg” teljes megvalósulása, hogy a kommunizmusról szóló tanítás nem mond ellent a történelmi fejlődés általános feltételeinek, általános törvényszerűségeinek, tehát nem mond ellent a tapasztalatnak. Ha azonban ez így van, akkor egyúttal teljesen alaptalannak bizonyul Calvez azon állítása is, hogy a kommunizmusról szóló marxi tan a tapasztalatot és a történelmi fejlődés törvényszerűségeit, valamint a dialektika általános törvényszerűségeit semmibevevő „idealista posztulátum”.

Valamivel részletesebben kell foglalkoznunk Calvez azon állításával, hogy materializmus és dialektika a marxi filozófia egymásnak ellentmondó

<sup>12</sup> I. m. 104. o.

<sup>13</sup> Marx—Engels Vál. műv. I. köt. 341. o.

alkotóelemei, „pólusai”, valamint, hogy Marx, bár helyesen bírálta a mechanikus materializmust, nem marad következetesen híű saját dialektikus felfogásához, hanem végsősoron visszacsúszik a dialektikátlan mechanikus materializmus színvonalára.

Először is Calvez teljesen helytelenül ábrázolja a marxi materializmusnak a megelőző materializmussal szemben meglevő különbségét. A Marx-előtti materializmus nem volt képes arra, hogy az embert mint gyakorlati, tevékeny, a körülményeket megváltoztató lényt ábrázolja. Marx felszámolja a régi materializmusnak ezt a gyengeségét, és bírálja e gyengeségeért a régi materializmust. Calvez azonban eltorzítja ezt a Marx által gyakorolt bírálatot és azt az abszurd felfogást tulajdonítja Marxnak, hogy a természet az emberi tevékenység nélkül semmi. „Marx ugyan azt állította Feuerbachkal és a francia materialistákkal szemben, hogy a természet az ember tevékenysége nélkül semmi.”<sup>14</sup> „Nincs természet ember nélkül és nincs ember természet nélkül. E két tag közötti viszony a valóság egész mozgása.”<sup>15</sup> „A természetnek az ember nélkül nincs értelme, nincs mozgása, a természet az ember nélkül káosz, differenciálatlan és közömbös anyag, tehát végeredményben semmi”<sup>16</sup> — ezt a felfogást tulajdonítja jezsuita szerzőnk Marxnak! Mit írt ezzel szemben a valóságban Marx? „Ez a tevékenység, ez a folytonos érzéki munkálkodás és teremtés, ez a termelés annyira alapja az egész érzéki világnak — úgy amint az jelenleg létezik —, hogy hacsak egy esztendőre is megszakadna, Feuerbach nemcsak a természet világában tapasztalna óriási változást, hanem igen hamar arra ocsúdna, hogy az egész emberi világ és saját szemlélőkéessége, sőt saját léte is oda van. Igaz, hogy e mellett fennmarad a külső természet elsődlegessége . . .”<sup>17</sup> Az idézett marxi szövegrészből teljesen világosan látható, hogy Marx határozottan kiemeli a külső természetnek az emberi tevékenységgel szemben elsődleges létezését. Semmi alapja nincs tehát Calvez azon állításának, hogy Marx szerint a természet az emberi tevékenység nélkül semmi.

Ugyanígy alaptalan Calvez azon véleménye is, hogy Marx igazi felfogása szerint minden dialektika az ember és a természet kölcsönhatásából ered, és éppen ezért a természetnek az emberi tevékenységtől független dialektikájáról nem lehet beszélni: „Kijelenteni, hogy a valóság alapja az ember és a természet közötti első dialektikus viszony, ez annyit is jelent, hogy ki van zárva a természet minden emberi létezésétől független dialektikájának lehetősége.”<sup>18</sup> Calvez elsősorban Marx 1844-ben írt Gazdasági-filozófiai kéziratára hivatkozik e megállapításainak alátámasztására. De vajon Marx tényleg azon a véleményen volt 1844-ben, hogy a természetnek nincs az embertől független saját mozgása, saját dialektikája? Éppen ellenkezőleg. Marx e kézírataiban többek között a következőket írja: „A föld teremtésének az elméletére hatalmas csapást mért a geognózia, vagyis az a tudomány, amely a Föld kialakulását, fejlődését folyamatnak, önlétrehozásnak mutatja be. A generatio aequivoca a teremtésmélet egyetlen gyakorlati cáfolata.”<sup>19</sup> Nyilvánvaló, hogy Marx itt az emberi tevékenységtől független *fejlődést, ön-*

<sup>14</sup> I. m. 627. o.

<sup>15</sup> I. m. 378. o.

<sup>16</sup> I. m. 380. o.

<sup>17</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 27. o.

<sup>18</sup> Calvez i. m. 380. o.

<sup>19</sup> Marx—Engels: Kleinere ökonomische Schriften. Dietz 1955. 138. o.

mozgást, tulajdonít a természetnek, azaz egyáltalán nem zárja ki az emberi tevékenységtől független természetdialektika lehetőségét. Ellenkezőleg, nagy világnézeti jelentőséget tulajdonít a természet önmozgásának, a Föld „ön-létrehozásának”<sup>20</sup>

A marxi dialektikáról alkotott hamis elgondolás alapján Calvez a marxizmus számos korábbi és mai ellenfelének nyomdokain haladva bizonyos ellentétet szeretne kimutatni Marx és Engels filozófiai felfogása között. Calvez vázolja Engelsnek a természetdialektikáról szóló kéziratának néhány főbb gondolatát, majd a következő kérdéseket teszi fel: „Mindenesetre kérdéses, hogy Engels kísérlete” — a természetdialektika kimutatásáról van szó — „nem képez-e komoly újítást Marx művéhez képest. Vajon Marx nem vetette-e szemére Feuerbachnak, hogy egy az embertől független természeti természet koncepcióját dolgozta ki?” ... „Nem vált-e Engels Marx helyeslése ellenére hűtlenné Marx néhány lényeges tételéhez? Engels mindenesetre a marxista naturalizmus és materializmus egyoldalú hangsúlyozását készíti elő.”<sup>21</sup> (A naturalizmus szót Calvez a materializmus szinonímájaként használja.) Pár oldallal később pedig Calvez már határozottan azt írja, hogy a marxizmus fejlődése során „annak naturalizmusa a dialektikus jelleggel ellentmondásban levőnek mutatkozott”. Azt állítja Calvez, hogy Engels nyomán egy a XVIII. század materializmusához hasonlóan dialektikátlan materializmust dolgoztak ki a marxisták.<sup>22</sup> „Engels és követői, . . . az egész korábbi mechanikus materializmust segítségül hívták”,<sup>23</sup> „Engels a végső következményekig visz egy olyan materializmust, amely ténylegesen a francia mechanikus materializmushoz csatlakozik”<sup>24</sup> írja Calvez.

A valóságban Calvez itt egy velejéig meghamisított Marxszal egy ugyan-csak velejéig meghamisított Engelst állít szembe. Már láttuk azt, hogy légből kapott Calvez azon véleménye, hogy Marx szerint a természet és a természet dialektikája nem létezik az ember nélkül. De éppen ezen helytelen véleménye alapján kívánja Calvez a Természet dialektikáját író Engelst szembeállítani Marx-szal. Ugyanakkor Engels nézeteinek is teljesen torz értelmezést ad szerzőnk. A valóságban Engels annak kimutatásával, hogy a természetben is a fejlődés általános *dialektikus* törvényszerűségei érvényesülnek, éppen a mechanikus materializmus természetfelfogásának alapvető gyengeségeit, dialektikátlanságát küszöböli ki. És éppen ezt tünteti fel Calvez úgy, hogy Engels visszatér a korábbi mechanikus materializmus felfogásához! Éppen a természetben meglevő dialektikát kimutató tanításról mondja Calvez azt, hogy ez a materializmus „éppoly kevésbé dialektikus, mint a XVIII. század materializmusa”<sup>25</sup>

Vajon miért volt olyan fontos Calvez számára, hogy a természet dialektikájáról szóló tanítást mint a dialektika feladását, mint a mechanikus materializmushoz való visszatérést tüntesse fel? Calvez nagyon helyesen ismeri fel, hogy a természet dialektikájáról szóló marxista tanítás a leg-

<sup>20</sup> Calveznek a természetdialektikára vonatkozó nézeteit részletesebben bírálja Garaudy: Természetdialektika és materializmus című tanulmányában. Jelen bírálat támaszkodik Garaudy munkájára.

<sup>21</sup> I. m. 383. o.

<sup>22</sup> Calveznek ezt a megállapítását fentebb szó szerint idéztük.

<sup>23</sup> I. m. 412. o.

<sup>24</sup> I. m. 379. o.

<sup>25</sup> I. m. 412. o.

élesebben szembenáll a teológiával. „Úgy vélte” (ti. Engels) „hogy egy belső dialektika feltevése lehetővé teszi számára, hogy kiküszöbölje a teremtető eszméjét, amelyet posztulálni látszott minden olyan feltevés, amely a természetet olyan «káosznak» tartja, amely nem foglalja teljesen magában mozgásának és fejlődésének törvényét.”<sup>26</sup> A természet dialektikájának ez a teológiaellenes éle természetesen nem tetszik a teológusoknak és ezért tünteti fel Calvez a természetdialektikájáról szóló tanítást valamiféle hanyatlásnak, a dialektika feladásának. Calvez azonban nem zárja ki teljesen mindenféle természetdialektika lehetőségét. Ha elismerjük, hogy a természet az abszolútumra (azaz istenre) utal, véli Calvez, akkor talán nincs teljesen kizárva minden természetdialektika lehetősége. Ez annyit jelent, hogy Calvez megengedhetőnek tartja annak feltételezését, hogy az anyag, a természet mozgása az embertől ered, még szimpatikusabbnak találja azt a hipotézist, hogy a természet mozgása istentől ered, de teljesen megengedhetetlennek tartja azt a tanítást, hogy az anyag, a természet önmozgással rendelkezik, a természet saját törvényszerűségei alapján működik, mozog és fejlődik. Hogy a természettudomány viszont egyedül ez utóbbi felfogást igazolja, azzal jezsuita szerzőnk szemmel láthatóan nem sokat törődik.

Calveznek a természetdialektika lehetőségét tagadó nézetei messzemenő rokonságot mutatnak a filozófiai revizionisták hasonló gondolaival. Lukács György „Geschichte und Klassenbewusstsein” című műve már a 20-as években tagadta a természetdialektika lehetőségét, csak a történelemben volt hajlandó dialektikát elismerni. Henri Lefebvre „A marxizmus aktuális problémái” című 1958-ban megjelent írásában olyan kételyeket hangoztat a dialektikával kapcsolatban, amelyek végsősoron a dialektika objektivitásának kétségbevonásához vezetnek. Leszek Kolakowski szembe állítja a természetet mindég az ember által megformáltnak tekintő Marx filozófiáját Engels és Lenin „pozitivistá szcientizmusával”, amely szerint a tudomány az emberi tevékenységtől és szükségletektől független valóság viszonyait tárja fel. Szemmel látható tehát, hogy a mai revizionisták valójában a legreakciósabb polgári antimarxista filozófiai irodalom elcsépeelt érveit variálják.

Már az eddigiekből is jól látható, hogy Calvez mindenképpen azt bizonygatja, hogy a materializmus az valami egyoldalú dolog, ami nem igen egyeztethető össze a dialektikával. Egy igazán dialektikus filozófia Calvez szerint felette áll az idealizmus vagy materializmus általa vulgárisnak tekintett ellentétének. Igen határozottan jut kifejezésre e véleménye a következő szavakban: „A mai marxizmus gyakran népszerűsítette a tömegek használatára egy olyan Marxnak az alakját, aki az állam filozófiájának területén, ugyanúgy mint más területeken, rendíthetetlenül szembenáll Hegellel. Ez a szembenállás semmi más nem lenne, mint a materializmus és idealizmus között meglevő általános ellentmondás visszatükröződése. Mi nyilvánvalóan nem hagyhatjuk ezt annyiban, tudva, mily kevés jelentőséget kell tulajdonítani ezen leegyszerűsítő szembeállításnak olyan filozófiák esetében, amelyek dialektikusak akarnak lenni, mint amilyen Marx filozófiája, ugyanúgy mint Hegel filozófiája. Egyébként vajon megelégedeznek e arról, hogy a Feuerbach tézisek szerint a marxizmus kifejezetten a materializmus és idealizmus szintéziseként jelentkezett”.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> I. m. 383. o.

<sup>27</sup> I. m. 170. o.



Egészen nyilvánvaló, hogy Calvez itt is teljesen hamis értelmezést ad Marx gondolatainak. Marx a Feuerbach tézisekben egyfelől bírálja a régi materializmust, mert az nem volt képes az ember gyakorlati, tárgyi tevékenységének valódi jelentőségét felismerni. Ugyanitt Marx valóban rámutat arra, hogy „a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki.” Marx azonban rögtön hozzáteszi ehhez a következőket: „de csak elvont módon, mert az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos érzéki tevékenységet mint olyant”.<sup>28</sup> Ha Calvez valóban arra törekedett volna, hogy helyesen tolmácsolja Marx gondolatait, akkor a Feuerbach tézisek tanulmányozása közben fel kellett volna figyelnie arra, hogy Marx e tézisekben a régi materializmust sohasem mint a materializmust bírálja, hanem egy-egy megfelelő jelző alkalmazásával mindig teljesen világossá teszi, hogy nem a materializmusról általában, nem a materializmusról mint olyanról van szó, hanem „a régi”, „a szemléleti”, „az eddigi” materializmusról. Amikor azonban az idealizmust bírálja, akkor Marx mindenféle megszorítás nélkül az idealizmusról beszél. Végül a régi materializmussal nem a materializmus és idealizmus valamiféle szintézisét állítja szembe, hanem az *új materializmust*.<sup>29</sup> A Feuerbach tézisekben egészen világosan látható, hogy Marx szerint az emberi tevékenységet fel lehet fogni idealista módon, de akkor e. is torzítjuk ezt a tevékenységet, nem jutunk el a valóságos érzéki tevékenységig. Vagy fel lehet fogni materialista módon, ez az egyedül helyes felfogás, ez az, amire a régi materializmus nem volt képes és ez az, amit az „új materializmus” megtesz. A leghalványabb nyoma sincs itt tehát a materializmus és idealizmus szintézisének.

Csak a „mai marxizmus”-sal és a tömegekkel szemben táplált elvakult gyűlöletnek lehet betudni azt is, hogy Calvez megelégedezik arról, hogy a materializmus és idealizmus „leegyszerűsítő” szembeállítását olyan dialektikus filozófiák esetében mint Marx, illetve Hegel filozófiájára, egyáltalán nem „a mai marxizmus” által „a tömegek használatára” kiagyalt formula, hanem maga a „dialektikus” Marx állítja a legélesebben szembe saját materialista dialektikáját Hegel idealista dialektikájával, mikor azt írja: „Az én dialektikus módszerem nemcsak különbözik alapjában a hegelitől, hanem annak egyenes ellentéte.”<sup>30</sup> Ha tehát, amint szerzőnk írja, a „mai marxizmus” a Hegellel „rendíthetetlenül szembenálló” Marx alakját „népszerűsítette”, akkor a mai marxizmus a hiteles, a valódi Marxot népszerűsítette. Ebben a kérdésben is, mint minden más kérdésben is a Marx és a „mai marxizmus” közötti bármiféle ellentét csak a marxizmus, a kommunizmus ellenfeleinek agyában létezik, legyenek ezek akár jezsuita atyák, akár a kommunista mozgalom újdonsült revizionista renegátjai.

Calvez azon nézete viszont, hogy a materializmus ellentmond a dialektikának, a dialektikáról alkotott helytelen elképzelésen nyugszik. Hiszen ha Calveznek az a véleménye, hogy a dialektika, az ember és a természet kölcsönhatásából ered, illetve, hogy a dialektikus filozófia felüláll a materializmus és az idealizmus ellentétén, akkor az *ilyen módon elképzelt* dialektikának a materializmus valóban ellentmond. Az így felfogott dialektikának azonban a marxi materialista dialektikához, — amint erről az előbbieken bőven volt alkalmunk meggyőződni — a valóságban semmi köze nincs.

<sup>28</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 149. o.

<sup>29</sup> A 10. Feuerbach tézisben.

<sup>30</sup> Marx: A tőke. Szikra 1949. I. köt. 22. o.

Végül annak érdekében, hogy rábizonyíthassa Marxra, hogy éppen a kommunista társadalomról szóló tanításában hűtlenné vált a dialektikához és visszatért a mechanikus materializmushoz, Calvez alig hihető módon azt a nevetséges felfogást tulajdonítja Marxnak, hogy a kommunizmus annyit jelent, hogy az ember teljesen feloldódik a természetben, a természet mintegy visszaszívja magába az általa kibocsátott embert.<sup>31</sup> Már idéztük a Német ideológia azon helyét, ahol Marx rámutat arra, hogy korábbi műveinek „filozófiai frazeológiá”-ja a német idealisták számára „kivánatos alkalmat” szolgáltatott arra, hogy félreértsék. Jezsuita szerzőnk is megragadta ezt a „kivánatos alkalmat” és felhasználva Marx 1844-beli Gazdasági-filozófiai kéziratának bizonyos, még a feuerbach-i filozófiából kölcsönzött, nem pontos kifejezéseit, teljesen eltorzította Marx gondolatait. Nevezetesen Marx bizonyos megállapításaiból, amelyek helyesen értelmezve csak annyit mondanak, hogy a kommunizmus emberének más a viszonya a természethez, mint a kapitalizmus kizsákmányolt munkásának, Calvez azt olvassa ki, hogy Marx szerint a kommunizmusban a természet „visszahódítja az embert” és a vele (azaz a természettel) „való differenciálatlan azonossághoz vezet vissza.”<sup>32</sup> Kétségtelen, hogy Marx 1844-ből eredő Gazdasági-filozófiai kéziratái nem tartoznak a legkönnyebben érthető olvasmányok közé, ahhoz azonban, hogy a kommunizmusról szóló részt úgy értelmezzük, mint Calvez, enyhén szólva nagyon erős fantázia szükséges.

Az eddigiek során láthattuk, hogy mennyit is ér Calvez érvelése, mikor azt kívánja bizonyítani, hogy a marxizmus logikai ellentmondásoktól hemzsegó elmélet.

Calvez a korai Marx művek terminológiájához kapcsolódva az elidegenedést tekinti a marxizmus központi kategóriájának. Marx, írja Calvez, a gazdasági elidegenedésre vezet vissza az összes többi — vallási, filozófiai, politikai, társadalmi — elidegenedést. Ez annyit jelent, hogy a kizsákmányoló társadalom gazdasági szerkezete az alapja az osztályharcnak, az államnak és a politikai harcoknak, az idealista filozófiának, a vallásnak. Ha megszűnik a kizsákmányolás, akkor eltűnik az osztályharc, az államhatalomért folytatott politikai harc, az idealista filozófia, a vallás. Ezt Calvez úgy fogalmazza meg, feleslegesen újítva fel a korai Marx műveknek az érett Marx által már nem igen használt terminológiáját, hogy a gazdasági elidegenedés, nevezetesen a kapitalista elidegenedés felszámolásával az összes többi elidegenedés is megszűnik. A marxizmus azonban Calvez szerint sem az elidegenedés eredetét nem képes megmagyarázni, sem az elidegenedés végleges felszámolását nem képes elméletében kielégítően garantálni. Nevezetesen Calvez azt állítja, hogy a történelmi materializmus nem alkalmas a kapitalizmus keletkezésének, az eredeti felhalmozás folyamatának megmagyarázására. Úgy véli, hogy a gazdasági tényezők csak *lehetőséget* teremtenek az emberi hatalomvágy működése számára, ez az emberi hatalomvágy azonban nincs történelmi feltételekhez kötve, amikor és amíg ember van, akkor és addig van hatalomvágy is. A történelmi materializmus azonban ezzel a hatalomvágygyal nem számol és ezért képtelen megmagyarázni az eredeti felhalmozást. De következtelenné válik a marxizmus akkor is, folytatja Calvez, amikor azt állítja, hogy a kapitalista kizsákmányolás megszűnésével mindenfajta elidegenedés megszűnik.

<sup>31</sup> I. m. 627—628. o.

<sup>32</sup> I. m. 627. o.

Először is Calvez kételkedik az osztályok és ezzel együtt az osztályharc megszüntethetőségében: „Mindenekelőtt, ha az egész történelem (és nemcsak egy szűkre korlátozott múltnak a történelme) az osztályharcok története, akkor kérdéses, hogy vajon az osztályharc (ilyen vagy olyan formában) nem konstitutív<sup>33</sup> tényezője-e az emberi történelemnek. És ha az osztályharc így konstitutív tényezője az emberi történelemnek, akkor kérdéses, hogy ennek az elemnek a megszüntetése nem szünteti-e meg egyúttal magának a történelemnek az előfeltételét és mozgásának principiumát — vagy principiumainak egyikét.<sup>34</sup>

Továbbá Calvez nem lát garanciát arra, hogy a proletariátus diktatúrája valóban elvezet az osztály nélküli társadalomhoz. A dialektika törvényei azt követelnék meg, (szerzőnk szerint) hogy az átmenet a proletárdiktatúrából az osztály nélküli társadalomba ne folyamatosan, hanem egy újabb forradalom segítségével történjék meg. Ha tehát a marxizmus nem ezt tanítja, akkor elméletének döntő pontján hűtlenné válik a dialektikához.<sup>35</sup>

Továbbá a proletárforradalom csak a kapitalista elidegenedést szünteti meg, de továbbra is fennmarad újabb, a kapitalista elidegenedéstől különböző gazdasági elidegenedések lehetősége. Itt Calvez a gazdasági tervezésnek a szocializmusban előforduló esetleges hibáira utal.

Végül, ezt már az előbbiekből láttuk Calvez szerint, a „gazdasági elidegenedés” megszüntetéséről, azaz a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló egész marxi elmélet ellentmond a dialektika általános törvényeinek.

Az előzők során már kimutatást nyert, hogy Calvez azon felfogása, hogy a kommunizmusról szóló marxi elmélet ellentmond a dialektikának, a kommunizmusról szóló marxi tanítás teljes meghamisításán alapul. Mit mondhatunk Calvez itt felsorolt többi ellenvetésére, kételyére és aggályára vonatkozóan? Először: csak akkor lenne „kérdéses” — amint Calvez állítja —, hogy az osztályharc nem elmaradhatatlan alkotóeleme-e minden emberi történelemnek, ha Marx nem bizonyította volna be tudományosan, hogy az osztályok létezése a termelés fejlődésének bizonyos történeti szakaszaihoz van kötve. Calvez egyébként is — nem tudni miért — megfélemedzik arról, hogy csak az ősközösség bomlása óta volt minden eddigi történelem osztályharcok története.

Másodszor: a proletariátus alapvető érdekei képezik a garanciát, — melyet Calvez hiányol — arra, hogy a proletárdiktatúra elvezet az osztály nélküli társadalomhoz. Mivel olyan osztály van a proletárdiktatúrában uralkodó, amelynek alapvető érdekei megkövetelik az osztály nélküli társadalomra való átmenetet, nincs szükség — Calvez véleményével ellentétben — a proletárdiktatúra idején újabb forradalomra. Ilyen nem is lehetséges. Továbbá az átmenet az osztály nélküli társadalomra nem — mint Calvez véli — a proletárdiktatúrától történik, hanem a proletárdiktatúra maga nem más, mint az osztály nélküli társadalomba való átmenet korszakának az állama.

Harmadszor: Calvez azon nézetére vonatkozóan, hogy a szocialista forradalom csak a „kapitalista elidegenedést” szünteti meg, de nem szünteti meg újabb „gazdasági elidegenedések” lehetőségét, azt kell mondanunk, hogy a

<sup>33</sup> Az emberi történelem konstitutív tényezőjének nevezi Calvez az olyan tényezőket, amelyek nélkül nincs emberi történelem.

<sup>34</sup> I. m. 237. o.

<sup>35</sup> I. m. 502. o.

szocialista forradalommal a termelési eszközök az egész társadalom tulajdonába kerülnek és így minden további kizsákmányolás *lehetősége* is megszűnt. A tervezésnek a szocialista társadalomban előtorduló esetleges hibái, melyekre Calvez utal, esetlegések, viszonylag könnyen felszámolhatók, hiszen nincs olyan osztály, amelynek érdekei megkövetelnék a tervezési hibák fennmaradását, ellenben az egész társadalom érdekei megkövetelik a tervezési hibák kiküszöbölését.

Így Calveznek az „elidegenedés” felszámolásáról szóló marxi tanításra vonatkozó ellenvetései tarthatatlanoknak bizonyulnak. De tarthatatlan Calvez azon állítása is, hogy a történelmi materializmus nem képes az „elidegenedés keletkezésének”, nevezetesen az eredeti felhalmozásnak a megmagyarázására. Calvez megelégedezik arról, hogy az a bizonyos hatalomvágy, amely szerinte a történelmi materialista magyarázat keretébe nem fér bele, maga is, mind céljaiban, mind eszközeiben, gazdasági tényezők által meghatározott, vagyis nagyon is beleír a történelmi materialista magyarázat kereteibe.

De miért volt szüksége Calveznek arra az állításra, hogy a marxizmus sem az „elidegenedés” eredetét nem képes megmagyarázni, sem az „elidegenedés” felszámolásának útját nem képes megmutatni? Azért, hogy a marxizmus tételeinek hitelét rontva a teológia tételeit ajánlhassa Marx tanai helyett. Marx helyesen ismerte fel, véli Calvez, hogy van elidegenedés, de csak a teológia ad helyes választ az elidegenedés eredetének és megszüntetése lehetőségének kérdésére. Az embernek istennel való szembefordulása, istennel szemben való engedetlensége az elidegenedés forrása, de ez az elidegenedés megszüntethető, ha az ember ismét engedelmeséggel, hálával és elismeréssel fordul isten felé. Nem osztályharcra van tehát szükség, hanem istennel szembeni engedelmességre. Ez tehát Calvez művének végső tanulsága.

Hogy a tudományos szocializmus elméletének a meghamisítása és elítélése, valamint a bizalmatlanság keltése (amire Calvez minden alkalmat megragad könyvében) a megvalósult szocializmussal szemben, nemcsak a teológiának, hanem a vallás által védelt halódó kapitalizmusnak is — és elsősorban ennek — a védelmét célozza, az a gondolkodó olvasó számára nem lehet kétséges.

*Simon Endre*

# FIGYELŐ

## A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának egyes kérdései a Szovjetunióban

Az elmúlt év november és december hónapjaiban alkalmam volt a történelmi materializmus és a marxista szociológia tárgyának kérdését tanulmányozni a Szovjetunióban. E kérdés az utóbbi években felvetődött a marxista filozófián belül, s nálunk is élénk érdeklődés mutatkozik iránta, nemcsak az egyetemi filozófiai oktatásban és tudományos munkában, hanem általában az egyetemi társadalomtudományi tanszékek oktatási és tudományos munkájában is. E kérdés tudományos kidolgozása mind az egyetemi világnézeti oktatás, mind a társadalomtudományi szakoktatás és tudományos munka számára is jelentős. Ezek alapján szükségesnek látszik a tájékoztatás arról, hogyan áll a marxista szociológia problémáinak kidolgozása a szovjet filozófiai tudományokban.

A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának kérdése a szovjet filozófusok között jelenleg nem előtérben álló tudományos probléma. A marxista szociológia problémája több vonatkozásban felvetődött már az utóbbi években, azonban néhány cikktől és tanulmánytól eltekintve, a kérdés alapos, tudományos kidolgozása, megvitatása még nem történt meg, s jelenleg sem áll előtérben. Általánosságban tehát azt lehetne mondani, hogy az első előkészítő lépések történnek a Szovjetunióban annak érdekében, hogy tisztázzák a történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyát. Ezen előkészítő munka során volt alkalmam jó néhány érdekes állásponttal, véleménynel, nézettel megismerkedni fenti kérdéssel kapcsolatban. A főbb nézetek lényegéről vázlatosan e cikkben számolok be.

A szovjet filozófusok túlnyomó többsége abból indul ki, hogy a marxista szociológia kidolgozása, tárgyának meghatározása nem lehetséges a történelmi materializmustól függetlenül. Nem lehetséges az alábbiak következtében. A szociológia mint tudomány a társadalom általános törvényszerűségeit kutatja. A társadalom viszont nem egy stagnáló jelenség, hanem állandóan mozgásban, fejlődésben van. A „társadalom” így azonos a „társadalom fejlődésével”, a „társadalom történetével”. A „társadalom” a történetileg létrejött és fejlődésben levő társadalmakat, társadalmi formációkat jelenti, amely fejlődés az ősközösségtől a kommunizmushoz tart. A társadalom fejlődésének tudományos materialista filozófiai elméletét pedig a történelmi materializmus adja, szemben a XVIII. és XIX. század idealista történetfilozófiájával. Ezért a társadalomról, a társadalom fejlődéséről tudományos nézet nem lehetséges a történelem materialista felfogásának figyelmen kívül hagyásával. Ezért helyes, tudományos marxista állásfoglalás a marxista szociológia kérdésében, amely a társadalom általános törvényszerűségeit kutatja, csak a történelmi materializmus alapján, abból kiindulva lehetséges. Ezen alapvető marxista állásfoglaláson belül persze lehetségesek különböző nézetek a marxista szociológia és a történelmi materializmus tárgyának viszonyát illetően. Jelen cikkben elsősorban három ilyen álláspontot ismertetek, majd utalok arra, hogy néhányan a történelmi materializmuson kívül keresik a marxista szociológiát, végül fenti kérdéssel kapcsolatos saját véleményemet vázolom röviden.

\*

1. Egyes szovjet filozófusok szerint a történelmi materializmus és a marxista szociológia között abszolút azonosság van, a *marxi-lenini szociológia teljes egészében, minden vonatkozásban azonos a történelmi materializmussal.*

Azt az álláspontot, amely szerint a marxista szociológia abszolúte azonos a történelmi materializmussal, talán legvilágosabban Tugarinov professzor, leningrádi szovjet filozófus fogalmazta meg a történelmi materializmus kategóriáiról írott művében.<sup>1</sup> Álláspontjának megértéséhez szükséges megvizsgálni, hogyan értelmezi a szociológia tárgykörét, mivel foglalkozik szerinte a szociológia? A szociológiának az általános társadalmi törvényszerűségeket kell vizsgálnia, feltárnia. Ezzel kapcsolatban bírálni kell a mai nyugati polgári szociológusok véleményét, akik a szociológiát szélesebb értelemben fogják fel. Szerintük a szociológia az összes társadalmi jelenségekkel foglalkozik. (Ugyan-ebben a vonatkozásban bírálja a mai polgári szociológusok felfogását a szociológiáról Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának levelező tagja, az 1958. évi moszkvai nemzetközi szociológiai kongresszus egyes kérdéseiről írott cikkében.<sup>2</sup> Rámutat arra, hogy egyes polgári szociológusok a szociológián ma a társadalomtudomány egészét értik. „Számukra a szociológia — mindent magában egyesítő társadalomtudomány.”) A marxizmus felfogása szerint a szociológiának föl kell tárnia a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit, a társadalmi fejlődés oldalait, azok egymással való kapcsolatát, a társadalmi fejlődés tendenciáját. Ilyen értelemben — mondja Tugarinov professzor — a marxista szociológia egybeesik a történelmi materializmussal.

Idézett művében Tugarinov kifejti, hogy a történelmi materializmus kategóriáinak két csoportja van. A történelmi materializmuson belül 1. filozófiai és 2. szociológiai kategóriákat találunk. Melyek a történelmi materializmus filozófiai kategóriái? A dialektikus materializmuson belül olyan kategóriákat találunk, mint pl. lét, anyag, tudat stb. Ezek a legáltalánosabb jellegű kategóriák, amelyek az egész anyagi világra érvényesek, azok legáltalánosabb sajátosságait tükrözik. E kategóriák nem elég konkrétak a társadalmi élet sajátosságainak tükrözésére, szükséges ezek konkretizálása, alkalmazása a társadalmi életben. Ezek az általános filozófiai kategóriák a történelmi materializmus filozófiai kategóriáiban konkretizálódnak a társadalom történetére. A dialektikus materializmus ezen kategóriáit a történelmi materializmus olyan kategóriái alkalmazzák a társadalomra, mint pl. „társadalmi lét”, „társadalmi tudat”, „anyagi társadalmi viszonyok”, „alap”, „felépítmény” stb. Ezek a történelmi materializmus filozófiai kategóriái.

A történelmi materializmus kategóriáinak másik csoportját a szociológiai kategóriák alkotják. Ezek adják a történelmi materializmus kategóriáinak többségét. Ilyenek: „gazdaság”, „politika”, „termelési viszonyok”, „osztályharc”, „demokrácia”, „diktatúra” stb. Ezek a kategóriák tovább konkretizálják a történelmi materializmus filozófiai kategóriáit a társadalom történetére. Ezek már bizonyos szaktudományi jelleggel is rendelkező kategóriák.

A marxista szociológia a kategóriák fenti két csoportjával azonos, tehát teljesen azonos a történelmi materializmussal. A marxista szociológiának vannak filozófiai és szociológiai kategóriái. A történelmi materializmus szociológiai kategóriáinak beletartozása a marxista szociológiába egyértelmű. De miért tartoznak bele a történelmi materializmus filozófiai kategóriái? Azért, mert ezek a filozófiai kategóriák már a *társadalom* sajátosságait, a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit fejezik ki, a társadalom történetére alkalmazott kategóriák, amelyek nélkül a társadalomról helyes, valóságos képet nem kaphatunk. Így a tudományos marxista szociológiának, amely a társadalom általános törvényszerűségeit vizsgálja, magába kell foglalnia a történelmi materializmus filozófiai kategóriáit is.

Ebből következően a marxi—lenini szociológia egyrészt filozófiai, másrészt szakjellegű tudomány. Nem olyan értelemben szaktudomány, mint az egyes konkrét speciális társadalmi vagy természeti szaktudományok (történelem, nyelvtudomány, biológia stb.), hanem általánosabb jellegű, de van bizonyos szaktudományi jellege annyiban, amennyiben olyan társadalmi jelenségek konkrét kutatásával összekapcsolódik, mint osztály, nép, állam stb. Egy hasonlóan világosabban meg lehetne érteni a marxista szociológia szaktudományi jellegét. A marxista szociológia szaktudományi jellege hasonló a biológia tudományán belül a biológia elméleti részéhez, pl. Darwin evolúciós elméletéhez.

E felfogás szerint tehát a történelmi materializmus — marxista szociológia, e két diszciplína között abszolút azonosság van.

<sup>1</sup> V. P. Tugarinov : A történelmi materializmus kategóriáinak kölcsönös viszonya. Leningrád. Egyetemi Kiadó. 1958. (oroszul).

<sup>2</sup> P. N. Fedoszejev : A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológiai oktatásban. Voproszi filozofii. 1958. 4. sz.

2. Legáltalánosabban elterjedt álláspont a történelmi materializmus és marxista szociológia viszonyának kérdésében a szovjet filozófusok között az, hogy a *marxi—lenini szociológia a történelmi materializmus konkretizálása az egyes társadalmi-gazdasági formációkra*. Tudomásom szerint ezzel az állásponttal ért egyet a „Voproszi filozófii” szerkesztőbizottsága, ezt az álláspontot tükrözi a „Voproszi filozófii”-ban a marxista szociológiával összefüggő három cikk<sup>3</sup> is, ezzel találkoztam a Moszkvai Állami Egyetem filozófiai fakultásán is. Ezen álláspontot ismertetve, először e felfogás lényegét jellemezzük, utána ezen álláspontot képviselő egyes szovjet filozófusok nézeteit vizsgáljuk meg közelebbről.

Mi e felfogás lényege? Ezen álláspontot képviselő szovjet filozófusok abból indulnak ki, hogy a történelmi materializmus — tudományos szociológia. A történelmi materializmus tette a szociológiát tudománnyá azért, mert a társadalom történetének materialista értelmezésével feltárta a társadalom történetének általános mozgástörvényeit, ezzel feltárta a társadalmi—gazdasági alakulatok (társadalmi formációk) keletkezésének, fejlődésének, egymást felváltó folyamatának törvényszerűségeit. A történelmi materializmus adott először az emberi tudomány, az emberi megismerés fejlődésének történetében helyes általános képet a társadalomról, a társadalom általános törvényszerűségeiről, feltárva a társadalom történetének törvényszerű menetét. *A marxi szociológiának a történelmi materializmusra kell épülnie, illetve a történelmi materializmus alkotja a marxista szociológia alapvető lényegét, fő tartalmát.*

A marxi—lenini szociológia azonban bizonyos vonatkozásban tovább megy a társadalom törvényszerűségeinek feltárásában a történelmi materializmusnál. Tovább megy olyan értelemben, hogy a történelmi materializmus által feltárt általános szociológiai törvényeket<sup>4</sup> az adott társadalmi formára konkretizálja. Ezek szerint vannak általános szociológiai törvények, amelyek a történelmi materializmus tárgyát képezik. Ilyenek pl. a termelőerők és termelési viszonyok összefüggésének törvénye, az alap- és felépítmény viszonyának törvénye, a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának törvénye, a gazdaság és politika összefüggésének törvénye stb. Ezek az általános szociológiai törvények mindig konkrét formában érvényesülnek, hatnak, azaz e törvények mindig meghatározott társadalmi formában érvényesülnek. A marxi—lenini szociológia feladata: *az általános szociológiai törvények konkretizálása az egyes társadalmi— gazdasági alakulatokra és ezzel kapcsolatban konkrét szociológiai kutatás folytatása.* Pl. az osztályharc törvényén keresztül könnyen feltárható a történelmi materializmus és a marxista szociológia azonossága és meghatározható az utóbbi sajátossága.

A történelmi materializmus általános elméleti alapot ad az osztályharc törvényszerűségének vizsgálatához, amennyiben a történelem materialista értelmezése alapján bebizonyítja, hogy az osztályharc szükségszerű az elnyomott és uralkodó osztályok között, hogy az osztályharc társadalmi törvény, amely a társadalom fejlődésének ahhoz a szakaszához kötött, amikor magántulajdon létezik, hogy az osztályharc törvényszerű tendenciája önmaga megszüntetése felé haladás, az osztályharc elvezet az osztályok megszüntetéséhez, az osztályharc a proletárdiktatúrán keresztül törvényszerűen az osztály nélküli társadalomhoz, a kommunizmushoz vezet. A történelmi materializmus tehát az osztályharcot mint általános szociológiai törvényt vizsgálja, illetve a szaktudományok (főként a történettudomány) által e kérdésben feltárt tényeket általánosítja az osztályharc szociológiai törvényében.

De az osztályharc mindig konkrétan, sajátosan jelentkezik az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokban. A társadalmi termelés alapján az egyes társadalmakban különböző osztályok jönnek létre, az osztálytársadalmakat alkotó egyes társadalmi-gazdasági alakulatoknak (rabszolga, hűbéri, kapitalista társadalmi-gazdasági alakulat) különböző az osztályszerkezete. Sőt továbbmenve: az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok egyes fejlődési szakaszaiban is van különbség az osztályok és osztályharc között, az osztályok egymáshoz való viszonyában eltérő vonások jelentkeznek egy-egy

<sup>3</sup> V. V. Kolbanovszkij: A marxista szociológia tárgyról. Voproszi filozófii. 1958. 8. sz.

P. N. Fedoszejev: A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológia oktatásában. Voproszi filozófii. 1958. 4. sz.

A. I. Verblin, V. Zs. Kelle, M. A. Kovalzon: Történelmi materializmus és szociológia. Voproszi filozófii. 1958. 4. sz.

<sup>4</sup> Itt a szociológiai törvény jelentése: a társadalom történetének, fejlődésének általános törvényszerűsége. Egyesek, pl. V. P. Tugarinov idézett művében, más értelemben beszélnek szociológiai törvényekről.

társadalmi formáció két fejlődési szakaszában. Így pl. a kapitalizmus két szakaszának, a monopóliumok előtti kapitalizmusnak és a monopolkapitalizmusnak az osztályszerkezete között az alapvető azonosság (két alapvető osztály: a proletáriátus és a burzsoázia antagónisztikus szembenállása) mellett vannak lényeges különbségek (pl. a burzsoázia osztályon belül a monopolkapitalisták rétegének kialakulása stb.). A marxi szociológia feladata, hogy az osztályok konkrét mechanizmusát, az osztályszerkezetet és az osztályharc jellemző sajátosságait feltárja az egyes társadalmi formákban, az egyes fejlődési szakaszokban, az egyes országokban. A történelmi materializmusból kiindulva ilyen módon a marxista szociológiai kutatásnak megvan a maga sajátos tárgya, területe. A marxi szociológia tehát ezen álláspont szerint a történelmi materializmus által feltárt általános szociológiai törvények konkrét működését tanulmányozza az egyes konkrét társadalmi—gazdasági alakulatokban.

Ezen általános ismertetés után konkrétan vizsgáljunk két véleményt, amelyekben fenti álláspont tükröződik. 1958. jan. 6—12. között Nemzetközi Szociológiai Értekezlet volt Moszkvában. Az értekezleten a szovjet filozófusok által a marxista szociológiáról kialakított álláspontot tükrözi P. N. Fedoszejevnek, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája levelező tagjának „A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológiai oktatásban” c. cikke, amely a marxista szociológia néhány általános elméleti kérdését is felveti.

Fedoszejev cikkében kifejti azt a lenini tanítást, hogy a marxisták nem ismerik el az olyan szociológiát, amely az általában vett társadalommal foglalkozik, s mintegy uralkodik a többi társadalomtudomány felett. „A marxista szociológia a fejlődésben, konkrét történelmi megtestesülésében szemlélt társadalmi élet materialista felfogása. A társadalmi fejlődés alaptörvényeit feltáró történelmi materializmus nem törekszik a gazdasági, a történelmi és a többi társadalomtudomány pótlására, az utóbbiak számára a megismerés módszeréül szolgál, maga viszont ezekre a tudományokra támaszkodva állítja fel általánosításait. A marxizmus nemcsak hogy nem tagadja a szociológiát, hanem tudományos alpra helyezi, és mint tudományt, sokoldalúan fejleszti.”<sup>5</sup> A továbbiakban bírálja a jelenlegi nyugati polgári szociológiában megnyilvánuló két szélsőséges álláspontot a szociológia tárgyaról, jellegéről, természetéről, feladatáról. 1. A polgári szociológusok közül egyesek igyekeznek fenntartani a szociológia általános elméleti jellegét. Az ilyen szociológia pl. általában beszél társadalomról, államról, nemzetről, emberi csoportokról stb. Minthogy azonban a szociológia ilyen felfogása alapján a valóságos társadalmi folyamatot nem lehet elemezni, formális tudománnyá változtatják a szociológiát, amely csupán a különböző társadalmi kategóriák rendszerezésével és osztályozásával foglalkozik. Ez a formális szociológia, melynek legjellemzőbb kifejezője Wiese német polgári szociológus munkássága. 2. A másik, az elterjedtebb irányzat a másik véleletet képviseli, azaz nem általános elméleti jellegűnek értelmezi a szociológiát, hanem a társadalmi jelenségek leírását tekinti a szociológia feladatának. Ezen irányzat teljesen figyelmen kívül hagyja a szociológia, illetve a társadalom általános elméleti kérdéseit. A szociológia így a társadalmi élet különböző oldalainak (falusi élet, ipari üzemek, város, család stb.) szociográfiájává válik, vagy a szociológia felolvad a statisztikában. Tehát vagy absztrakt elméleti módon, vagy empirikus módon fogják fel a szociológiát, a szociológiai kutatás feladatát.

A szociológia ilyen felfogása nem adja vissza a társadalom valóságos viszonyait. A szociológia legfontosabb feladata a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek, a fejlődés döntő jelentőségű, a társadalmi élet valamennyi oldalát meghatározó hajtóerőinek a vizsgálata. „A valamennyi társadalomtudomány összességére támaszkodó marxi—lenini szociológia a történelmi fejlődés általános törvényszerűségeinek a vizsgálatát a társadalmi élet különböző oldalainak az egyes országok konkrét viszonyai között konkrét elemzésével kapcsolja szervesen egybe. E mellett a szociológiai vizsgálódásokkal szemben legfőbb követelménye, hogy tartsanak kapcsolatot a gyakorlattal, a haladó irányú társadalmi fejlődés szükségleteivel.”<sup>6</sup> E meghatározásban megnyilvánul a marxista szociológia olyan felfogása, hogy az a történelmi materializmus konkretizálása, az egyes országok konkrét viszonyainak elemzése a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségei szemszögéből.

Fedoszejev cikkében kifejti, hogy a Szovjetunióban a szociológiai vizsgálódások középpontjai a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának és a Szövetséges Kőztársasá-

<sup>5</sup> P. N. Fedoszejev: i. m. Voproszi filozofii. 1958. 4. sz. 4. o.

<sup>6</sup> Uo. 5. o.



gok Tudományos Akadémiáinak filozófiai, gazdaságtudományi, jogtudományi, etnográfiai, világgazdasági problémákkal és nemzetközi viszonyokkal foglalkozó intézetei és az ezeknek megfelelő egyetemi és főiskolai tanszékek. Ebből az látszik, hogy szociológiai kutatással nemcsak a filozófia, hanem egyes szaktudományok keretén belül is foglalkoznak. Ebből logikusan következik, hogy a szociológián belül is bizonyos tagozódás van, hogy a marxista szociológián belül is vannak 1. általánosabb elméleti, és 2. konkrét jellegű kérdések. Fedoszejev a szovjet egyetemi hallgatók szociológiai oktatásával kapcsolatban elmondja, hogy van 1. általános szociológia, amely azonos a történelmi materializmussal és 2. szakjellegű (konkrét) szociológia, azaz konkrét szociológiai problémák az egyes szaktudományokban (gazdasági, történelmi, jogi, etnográfiai), amelyek ezen szaktudományok általános elméleti részeiben találhatók.

Itt nyilvánvalóan csak nagyon általánosságban felvetett problémáról van szó, azonban az általános kérdésfeltevés mögött is látszik, hogy a *marxista szociológia tárgy-körének meghatározása felveti a társadalomtudományok osztályozásának kérdését*, hogy a marxista szociológia tárgykörének pontos tisztázása nem lehetséges a társadalomtudományok klasszifikációja kérdésének megoldása nélkül. E probléma megoldását sürgetően felveti a társadalomtudományok óriási fejlődése, differenciálódása is a XIX. és XX. sz.-ban.

V. V. Kolbanovszkij „A marxista szociológia tárgyról” c. cikkében szintén abból indul ki, hogy a történelmi materializmus képezi a marxista szociológiát. A történelmi materializmus a társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényszerűségeit, az ún. szociológiai törvényeket tanulmányozza. A történelmi materializmus által tanulmányozott törvényeken belül meg kell különböztetni 1. általános törvényeket, amelyek a társadalom történetének egészét jellemzik, és 2. specifikus törvényeket, amelyek egy vagy néhány társadalmi—gazdasági formációt jellemeznek. A történelmi materializmusnak tehát szerző szerint két kutatási területe van, egyrészt a társadalmi mozgás legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak tanulmányozása, másrészt a konkrét történeti anyag vizsgálata, egyes társadalmi formációk, társadalmi jelenségek specifikumainak tanulmányozása az egyes történelmi periódusokban. Ez utóbbiak kutatása a történelmi materializmus módszere alapján folyik. E terület *konkrét tanulmányozása* mindenekelőtt a marxista szociológia feladata. A marxista szociológiának — mondja cikkében — *a társadalmat kell tanulmányoznia egészében, elválaszthatatlan összefüggésben részeivel, az egyes osztályokkal, az egyes társadalmi jelenségekkel, a fejlődés adott történetileg meghatározott szakaszában*. Ebben az értelmezésben a marxista szociológia tehát a történelmi materializmus, a történelmi materializmus által feltárt általános társadalmi jelenségek, törvényszerűségek további konkretizálását jelenti az adott történelmi időszakban (társadalmi formációban, országban).

Összefoglalva: mindezek az álláspontok abból indulnak ki, hogy a történelmi materializmus — tudományos (marxi—lenini) szociológia, s a marxista szociológia történelmi materializmus konkretizálása az egyes társadalmi—gazdasági alakulatokra, az egyes országok társadalmi viszonyainak általános szempontból való tanulmányozására.

3. A harmadik álláspont szerint a történelmi materializmus nem azonos a marxista szociológiával (illetve „marxista szociológiáról” nem is lehet beszélni), hanem *a történelmi materializmus a szociológiai kutatás módszere. Azaz a szociológiai kutatást a marxizmus—leninizmus, a történelmi materializmus alapjára kell helyezni*.

Ezen álláspontot teljesen csak úgy lehet megérteni, ha válaszoljuk, hogyan értelmezi az álláspont képviselője a történelmi materializmust, mit tart a történelmi materializmus tárgyának. A kiindulópont itt: a történelmi materializmus filozófiai jellegű, a dialektikus materialista világnézet szerves, elszakíthatatlan része. Ebből a szempontból is élesen bírálni kell a filozófiai revizionizmust, amely kirekeszti a marxista filozófiából a történelmi materializmust, ezzel elszakítja a marxista—leninista filozófiát a politikától, a társadalmi gyakorlattól.<sup>7</sup> A történelmi materializmus, mint filozófiai tudomány a társadalom történetének materialista értelmezését jelenti. A dialektikus materializmus többek között abban a vonatkozásban haladta túl a régi materializmust, hogy a társadalom történetét materialista módon vizsgálja. A történelmi materializmus tehát lényegi-

<sup>7</sup> A régi filozófiai revizionizmusra (E. Bernstein, K. Kautsky, O. Bauer, M. Adler stb.) is jellemző a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus kettészakítása, továbbá a dialektikus materializmus tagadása, a marxizmuson belül a filozófia tagadása, majd a történelmi materializmus formális elismerése mellett annak eltorzítása az alapvető kérdésekben.

leg összefügg a dialektikus materializmussal. Miben jelentkezik ez az összefüggés? Abban, hogy a dialektikus materializmus törvényei — a valóság három nagy területének (természet, társadalom, gondolkodás) általános közös törvényeinek tisztázása — nem lehetségesek a társadalom nélkül, azaz a dialektikus materializmus a történelmi materializmusban teljeseedik ki. Így pl. a dialektikus materializmus alapkérdésének, a lét és a tudat viszonya kérdésének helyes megoldását a dialektikus és történelmi materializmus együtt adja, mert pl. a tudatról nem adható helyes, általános filozófiai kép a társadalmi tudatot figyelmen kívül hagyva. A tudatról szóló általános dialektikus materialista tanítás a társadalmi tudatról szóló történelmi materialista tanításban teljeseedik ki. Viszont fordítva, a társadalmi tudat kérdése nem érthető meg teljesen a marxista ismeretelmélet nélkül. A dialektikus materializmus és történelmi materializmus tehát elszakíthatatlan gységekben vannak.

Milyen kérdések tanulmányozása tartozik tehát a történelmi materializmus tárgykörébe ezen álláspont szerint? A történelmi materializmus filozófiai tudomány, a marxista világnézet szerves része, a társadalom fejlődésének általános filozófiai elmélete. A történelmi materializmus olyan általános filozófiai törvényszerűségekkel foglalkozik — a filozófia alapkérdését konkretizálva —, hogy mi a társadalmi lét, mi a társadalmi tudat, hogyan határozza meg a társadalmi lét a társadalom fejlődését általában, így a társadalmi tudatot is, melyek a társadalmi fejlődés fő folyamatai, a társadalmi fejlődés fő oldalai, feltárja a társadalom szerkezetét, a társadalom alapját és felépítményét. Ezzel be is fejeződik a történelmi materializmus tárgyköre; ezek a kérdések filozófiai jellegű kérdések, a többi probléma, amelyeket a szokásos egyetemi tanfolyamok keretében a történelmi materializmusban tárgyalunk, már nem a történelmi materializmus tárgykörébe tartozik, hanem azok már a történelmi materializmus szociológiai alkalmazásai. Ilyen kérdések az állam, az osztály, a nemzet, a forradalom, a proletárdiktatúra stb. kérdések. Ezek közvetlenül már nem világnézeti problémák, hanem a világnézeti kérdések szociológiai alkalmazásai.

Ezen álláspont szerint nem is lehet „marxista szociológiáról” beszélni. Először van a történelmi materializmus, mint filozófiai tudomány, s másodsor a „szociológia”, amely ha tudományos akar lenni, ha a valóságot vissza akarja adni, akkor — hasonlóan a történettudományhoz — a történelmi materializmus módszere alapján kell kutatnia a társadalmi jelenségeket, a történelmi materializmus világnézetére kell épülnie. *A történelmi materializmus a szociológia világnézeti — módszertani alapja.* A szociológia, amely a materialista történelemfelfogás világnézete és módszertana alapján válik tudománnyá, a marxizmus rendszerén kívül álló diszciplína.

Milyen kérdések tanulmányozása tartozna a történelmi materializmus világnézetére és módszertanára épülő szociológiai kutatás tárgykörébe? Röviden: azok a kérdések tartoznak a szociológiai kutatások körébe, amelyek a XVIII. és XIX. sz. során a „szociológiai” kutatásban már kialakultak. Itt tehát a polgári szociológiában kialakult szociológiai kutatásról van szó, de most már nem arról, hogy azt a polgári világnézet talaján, hanem arról, hogy a marxista tudományos világnézet alapján műveljék.

Mit jelent a társadalmi jelenségek szociológiai megközelítése? Pl. az orosz nép történetével kapcsolatban meg lehet vizsgálni az egyes általános társadalmi jelenségeket, mint pl. az állam, a család, a nép, a kultúra stb. kérdéseket logikai szempontból. Ez jelenti a társadalmi jelenségekhez való szociológiai közeledést. Lehet vizsgálni az orosz nép történetének egyes konkrét eseményeit kronológiailag. Ez már a társadalmi jelenségekhez való történettudományi közeledés. Amíg tehát a történettudományban a konkrét eseményekhez való történeti közeledés a fő szempont, addig a szociológiai kutatásnál az általános társadalmi jelenségekhez (osztály, állam, nemzet stb.) való logikai közeledés az alapvető. Ez távolról sem jelenti azt, hogy igazat kell adni a polgári szociológiában uralkodó történetiség-ellenségnek, hanem azt jelenti csupán, hogy a főelv nem a történeti, hanem a logikai szempont. Nyilvánvalóan történeti szempontot is figyelembe kell venni, de a logikainak alárendelten.

Összefoglalva ezen álláspontot: a történelmi materializmus a marxista világnézet szerves része, tehát filozófiai jellegű, a társadalmi tudományok kutatási módszere. Főkérdése: a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonya; azaz a társadalom történetét a társadalmi lét fejlődése határozza meg. Általában: a társadalom történetének általános kérdéseit tárgyalja. Az általános társadalmi törvények feltárásával a történelmi materializmus a társadalmi tudományok metodológiája. Mint minden társadalmi tudománynak, úgy a szociológiának, a szociológiai kutatásnak is erre kell épülnie. A szociológia tehát ilyen értelemben nem azonos a történelmi materializmussal, kívül esik a marxizmusnak, mint tudománynak a rendszerén. Persze az így értelmezett szociológia

döntően azokat a kérdéseket tárgyalja a történelmi materializmus alapján, amelyeket a szokásos történelmi materializmus tanfolyamok magukban foglalnak. Ezen álláspont képviselői szerint jelenleg a szokásos történelmi materializmus tanfolyamokban sok szociológiai kérdést oktatunk. A helyes az lennie, ha ezeket nem a történelmi materializmuson, hanem szociológiai tanfolyamon belül tanítanánk.

Látható, hogy ez az álláspont is szervesen összekapcsolja a szociológiát a történelmi materializmussal. Összekapcsolja azt két vonatkozásban: egyrészt a szociológiai kutatásnak a történelmi materializmusra kell épülnie módszertani-világnézeti tekintetben, másrészt, amikor ezen álláspont szerint a szociológia kívül esik a történelmi materializmuson, abból indul ki, hogy a történelmi materializmus kizárólag csak általános kérdésekkel, csak filozófiai kérdésekkel foglalkozik, a kevésbé általános társadalmi jelenségeket (osztály, állam, nemzet stb.) kirekeszti a történelmi materializmusból. E kiinduló pont után foglalja el azt az álláspontot, hogy a szociológia kívül esik a történelmi materializmuson. A valóságban, a történelmi materializmus tárgyának általános értelmezését elfogadva, azt mondhatjuk, hogy e felfogás szerint is a történelmi materializmus konkrét társadalomtudományi része alkotja a tudományos szociológiát. Néhány vonatkozásban viszont ténylegesen a történelmi materializmuson kívül keresi a szociológiát.

\*

A Szovjetunióban a filozófusok között vannak néhányan, akik azt a nézetet vallják, hogy a marxista szociológia a történelmi materializmuson *kívül*, *attól függetlenül* *diszciplína*, hogy tárgyköre, kutatási területe *kívül esik* a történelmi materializmus által tanulmányozott problémákon. Ezen kevés filozófus szerint a történelmi materializmus törvényein és kategóriáin *kívül* vannak olyan törvények és kategóriák, amelyekkel a marxista szociológiának kell foglalkoznia.<sup>8</sup> Ilyen kategóriák pl. a népsűrűség, a család, az egyén stb. Ezen álláspont függetleníteni igyekszik a történelmi materializmustól a marxista szociológiát.

A szovjet filozófusok túlnyomó többsége elítéli ezt az álláspontot, mint a filozófiai revizionizmus megnyilvánulását a marxista szociológia tárgya kidolgozásának kérdésében. Revizionista álláspont ez azért, mert a társadalomról szóló tudományt, a szociológiát a társadalom történetének tudományos elmélete, a történelmi materializmus nélkül igyekszik körülhatárolni. Ezen nézetben a polgári szociológia által a szociológia tárgyáról adott meghatározás kritikátlan elfogadása, ezáltal a marxista társadalomszemlélet bizonyos feladása is megmutatkozik.

Ez igen tanulságos kell legyen a mi számunkra is, annál is inkább, mert az ellenforradalom nálunk a polgári szociológia rehabilitálásának, felélesztésének igényével lépett fel,<sup>9</sup> továbbá jelenleg is vannak jóhiszemű szaktudósok, akik még nem állnak a marxista világnézet alapján, s akik a szociológiát a történelmi materializmuson kívül, attól függetlenül keresik. A marxista szociológia tárgykörének, sajátosságainak kidolgozásában tehát egyrészt számolni kell a revizionista veszéllyel, amely alapvetően a marxista társadalomszemlélet gyengítésének és a polgári szociológia rehabilitálásának igényével lép fel,<sup>10</sup> másrészt igyekezni kell meggyőzni a társadalomtudományokkal foglalkozó nem-marxista tudósokat, egyetemi oktatókat arról, hogy a társadalom, s történelem szemléletének tudományos elméletét a történelmi materializmus jelenti, a marxista szociológia kidolgozásában a történelem materialista felfogása talaján állva kritikailag kell értékelnünk, bírálnunk a polgári szociológia tanítását a szociológia tárgyáról. Úgy vélem, az

<sup>8</sup> Ezzel kapcsolatos J. Kuczynski nézeteinek bírálata a szovjet filozófusok által. Lásd: A. I. Verbin, V. Zs. Kelle, M. A. Kovalzon idézett cikkét.

<sup>9</sup> Hasonlóan lépett fel a nemzeti burzsoázia jobboldali része Kínában 1956—57-ben, amikor a marxizmus ellen folytatott támadás során a történelmi materializmust a burzsoá szociológiával igyekezett pótolni, követelve a burzsoá szociológia kötelező oktatását az egyetemeken. Lásd: Jan Hin-sun: A Kínai Népköztársaságban folyó ideológiai harcokról. Voproszi filozófii. 1959. 6. sz.

<sup>10</sup> Ilyen nézet nyilvánul meg egyes lengyel filozófusoknál, különösen Sigmund Bauman és Jeny Wietr-nál. Szerintük ma marxista szociológia nem létezik, az új modern szociológiát a burzsoá szociológusokkal együtt kell megteremteni. Ezt az álláspontot az amsterdami nemzetközi szociológiai kongresszuson (1956) is kifejtették. Lásd: M. D. Kammari: A tudomány megszabadítása az ideológiától — revizionista kitalálás. Voproszi filozófii. 1958. 7. sz.

alapvető kérdés a marxista szociológia tárgyának kidolgozásával kapcsolatban is: *szigorúan a marxizmus—leninizmus világnézetének talaján maradás* s e kereten belül a tudományos szociológia sajátosságainak, tárgykörének és feladatainak meghatározása.

\*

Fenti kérdéssel kapcsolatos saját álláspontom ismertetésénél szükséges a történelmi materializmus keletkezése és jellege néhány sajátosságának vázolásából kiindulni.

Ismeretes, hogy a dialektikus és történelmi materializmus a tudomány és filozófia kétezer éves fejlődésének szerves folytatásaként és eredményeként jött létre. A folytonosság mellett azonban megszakítást, minőségi ugrást is jelent a marxista filozófia létrejötte. A marxizmus klasszikusai — különösen Engels — filozófiai írásaikban hangsúlyozzák, hogy a modern materializmus nem filozófia a szó régi értelmében, hanem világnézet. „Filozófián” az észből, a gondolkodásból levezetett zárt spekulációs rendszert értették. A dialektikus materializmus „egyszerű világnézet”,<sup>11</sup> amennyiben egyrészt nem spekulációs alapon az észből vezették le, hanem a valóság mozgásából vonatkoztatják el törvényeit és kategóriáit, másrészt nézőpontot, útmutatást ad a jelenségekhez való közeledéshez, kutatási irányt a szaktudományok számára, tételeit nem erőszakolják rá a szaktudományokra, mint a tudományok tudományaként jelentkező régi filozófia. Marx és Engels hangsúlyozzák azt, hogy a történelmi materializmus nem történetfilozófia, hanem történelemszemlélet.<sup>12</sup> A „történelemszemlélet” fogalom bevezetésének elvi jelentősége van. A történelmi materializmus *általános nézőpontot* ad a társadalomban, a társadalom történetében való eligazodáshoz. Ebben a vonatkozásban hangsúlyozni kell azt, hogy a történelmi materializmus a marxi filozófiai materializmus szemléletének érvényesítését jelenti a társadalom történetének vizsgálatában, azaz: a materialista világnézetet a társadalom történetének, a társadalom eseményeinek, jelenségeinek szemlélete területén. Úgy vélem, hogy a történelmi materializmus fő problémái a társadalmi lét és a társadalmi tudat s az alap- és felépítmény köré csoportosíthatók.<sup>13</sup> Ezek a kategóriák — illetve mozgásukban és egymáshoz való viszonyukban: törvények — adják a történelmi materializmus lényegét. E törvények, illetve kategóriák — e világnézet — alapján a történelmi materializmus meghatározza a társadalomnak, a társadalom történetének fő folyamatait. Ezek: a lét (gazdasági) oldal és a tudati (szellemi) oldal. A társadalmi lét mint elsődleges tényező a társadalomban a magántulajdon kialakulásával létrehozta a politikai folyamatot, amely az osztályokhoz és az államhoz kapcsolódik, azaz: az emberek történelmi cselekvése az osztálytársadalmak idején politikai formát ölt, közvetlenül ez a fő történelemalakító tényező. A politikai folyamat a társadalmi folyamat harmadik oldalának is nevezhető, amely csak az osztálytársadalmak idején jelentkezik. Továbbá: a termelési oldal szükségszerűen létrehozta — a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus fejlődésén keresztül — a társadalmi-gazdasági alakulatokat, amelyek törvényszerűen váltják egymást a történelemben. — Így tehát a történelmi materializmus egy általános képet ad a mozgásban felfogott társadalomról, a történelemről. Ezzel megadja a világnézeti alapot a társadalom történetének és a társadalom szerkezetének vizsgálatához is. A társadalom szerkezetét elsősorban az alap és felépítmény kategóriája tárja fel, amennyiben az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokra konkretizálja a társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriáját.

Hangsúlyozni kell, hogy a történelmi materializmus távolról sem lép fel azzal az igénnyel, hogy az „egész társadalmat” megmagyarázza. A materialista történelemszemlélet a társadalom mozgásának, a történelemnek a legáltalánosabb törvényeit tárja

<sup>11</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra. Budapest 1950. 143. o.

<sup>12</sup> Elsősorban a Német ideológia c. műben.

<sup>13</sup> A történelmi materializmus fundamentális világnézeti témái nézetem szerint a következők: a természet és a társadalom viszonyáról, a társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatáról, a társadalom fejlődésében betöltött szerepükről, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésének általános törvényszerűségeiről, a társadalom gazdasági alapjáról és felépítményeiről, a néptömegek és a történelmi személyiségek szerepéről, a társadalmi haladással kapcsolatos történelmi tevékenységükről szóló tanítás. Ezeket a témákat keresztmetszeti módon — tudományosan — megmagyarázható az emberek történelmi cselekvése, az emberiség történetének mozgása. Ezeket az alapvető, általános világnézeti (történelemszemléleti) jellegű témákat a társadalom fejlődésének egyes szakaszaira konkretizálják az olyan témák, mint pl. az osztályharcokról és államról (az osztálytársadalmak idejére) szóló tanítás.

fel, ezzel *világnézeti rendszert ad a társadalom vizsgálatához*, a társadalomhoz való közeli-déshez, a társadalmi események között való eligazodáshoz, azaz „történelemszemléletet” ad. A történelmi materializmus tudományos szemléletet biztosít a történelem területén.

A marxizmus, annak történelemfelfogása, nemcsak tartalmilag, de formailag sem függetlenül jött létre a régi társadalomfilozófiai tanításoktól. A XVIII. század a történetfilozófia százada volt, — Vicotól Hegelig. A marxizmus klasszikusainak alapvető művei azt bizonyítják, hogy a történelmi materializmust több vonatkozásban meghatározta a régi történetfilozófia. Meghatározta olyan értelemben egyrészt, hogy a régi filozófia „ideológikus” jellegének felismerése Marxot és Engelst arra sarkallta, hogy világnézetet, „történelemszemléletet” hozzanak létre helyette, amely visszaadja a valóságot. (A valóság visszaadására való törekvés a marxista filozófia osztálygyökereiből és történelmi hivatásából következik.) Másrészt a történelmi materializmus nem magyarázza meg az egész társadalmat azért, mert a történelmi idealizmussal, a történetfilozófiával szemben éppen a történelemhez való materialista közeledés *lényegét* kellett hangsúlyozni, azaz nem lehetett az egész társadalmat megmagyarázni (ezt csak „filozófiai” értelemben felfogott társadalomfelfogás „tudná”) hanem a fő mozgástörvényekre, azok materialista magyarázatára kellett a figyelmet fordítani. Nézetem szerint a marxizmus megalapítóinak művei erről tanúskodnak.

A történelmi materializmussal tehát létrejött a történelem mozgásának tudományos szemlélete. Mégegyszer hangsúlyozom, hogy a történelmi materializmus *világnézet* a társadalomban való helyes eligazodáshoz: azaz történelemszemlélet. A társadalom *történetének és szerkezetének tagozódását*, a társadalom történeti (társadalmi-gazdasági alakulatok stb.) és logikai (szerkezetbeli) tagozódását (társadalmi csoportok, osztályok stb.) *általános világnézeti szempontból* meghatározza. Ezzel tulajdonképpen a történelmi materializmus tudományos materialista *világnézeti alapot ad* a szociológia tudományának kiépítéséhez. Hangsúlyozni szeretném ezt szemben jó néhány revisionista szociológussal, akik a szociológiát a történelmi materializmustól függetlenül akarják létrehozni. Az eddigiekből logikusan következik, hogy *a tudományos szociológia kiépítése nem lehetséges a történelem tudományos materialista szemlélete nélkül, attól függetlenül*. Jelent-e ez azt, hogy a történelmi materializmus képezi a tudományos szociológiát? Nézetem szerint nem jelenti. A történelmi materializmus a tudományos szociológia világnézeti alapja, de nem maga a teljesen kiépített tudományos szociológia.

A tudományos szociológia nézetem szerint a történelem materialista szemléletére épülő *általános társadalomtudományt* jelent. A történelmi materializmus elsősorban világnézeti szempontból tárgyalja a társadalom általános mozgástörvényeit. Emellett ebből szervesen következik, hogy a történelmi materializmusnak, mint világnézetnek általános társadalomtudományi következtetései, következményei is vannak. Így pl. az osztálytagozódásról vagy az emberi együttélés formáiról (család, nemzetség, törzs, nemzet) szóló tanítás a materialista történelemfelfogás általános társadalomtudományi következményét jelenti. E témákat a gyakorlati pedagógiai munkában, a történelmi materializmusban tárgyaljuk. De ezek nézetem szerint is elsősorban szociológiai problémák.

Míg a történelmi materializmusban a világnézeti kérdésfeltevés a fő sajátosság, tőle eltérően a marxista szociológia (a tudományos szociológia, az általános társadalomtudomány) fő jellemzője: a társadalom általános törvényszerűségeinek és kategóriáinak *konkrét társadalomtudományi kutatása*. E problémáknak a társadalmi szaktudományok eredményeire támaszkodó konkrét vizsgálatával világnézetet is ad, azaz igazolja a történelmi materializmus fő világnézeti tételeinek helyességét, de fő sajátossága mégis a konkrét társadalomtudományi kutatás. Nézetem szerint a történelmi materializmus *világnézeti jellegétől* eltérően a marxista szociológiának van egy bizonyos *szaktudományi jellege*, abban a vonatkozásban, hogy a társadalom általános törvényszerűségeit és kategóriáit szaktudományi módon, mint egzakta társadalomtudomány kutatja *az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokban*. A tudományos szociológia tehát általános társadalomkutatást jelent a történelmi materializmus világnézete alapján.

A tudományos szociológia tárgya tehát nézetem szerint a *társadalmi viszonyok egészének vizsgálata*, a társadalom *történeti és egy társadalmi formában* (egy országban) létező objektív tagozódásának tanulmányozása, e tagozódás alapjául szolgáló *általános társadalmi törvényszerűségek és kategóriák* (jelenségek) *konkrét szociológiai kutatása*. A tudományos szociológia tehát *a társadalmi viszonyok tagozódásának tudománya*, s ilyen módon a társadalomról, a társadalmi-gazdasági alakulatról szóló általános tudományt jelenti.

A szociológia a társadalmi viszonyok tagozódását *a társadalmi szaktudományok eredményei alapján* tárja fel. Nézetem szerint a tudományos szociológia két legfontosabb „segédtudománya” a politikai gazdaságtan és a történettudomány. A polgári szociológiá-

ban a „segédtudomány” szerepét a szociográfia (az emberi közösségek egyes konkrét formáinak konkrét leírása), a demográfia (a népesedés, a népmozgalmak tudománya) az etnográfia (néprajz) és a statisztika töltik be. Úgy gondolom, ezeknek a tudományoknak, mint fő szociológiai segédtudományoknak a többi társadalmi szaktudomány közül való kiemelése a polgári szociológia empirikus tendenciájával, az általános törvényszerűségek kutatásától való visszahúzóddással magyarázható.

Szerintem a tudományos szociológiának elsősorban a politikai gazdaságtanra és a történettudományra kell támaszkodnia. A politikai gazdaságtan — Marx szavaival — a társadalom „anatómiáját” adja, feltárja az egyes társadalmi formációk gazdasági szerkezetét, ezzel az egyes társadalmi formák tagozódásának objektív alapját. Ilyen módon a tudományos szociológiának a szaktudományok közül elsősorban a társadalom elsődleges oldalát, a gazdasági folyamatot feltáró szaktudományra, a politikai gazdaságtanra kell épülnie. *A tudományos szociológia — a politikai gazdaságtanra épülő általános társadalomtudomány.* A történettudomány a történeti folyamat minden oldalával foglalkozik, a konkrét történeti kutatás és a sajátos törvényszerűségek feltárásának szintjén. Azaz: konkrétan feltárja az emberiség történeti fejlődésének eseményeit. Ezáltal a leggazdagabb konkrét anyagot adja a szociológiai kutatáshoz, általánosításhoz. Amíg tehát a szociológia pl. a családdal általában foglalkozik, s kutatja formáit a társadalmi fejlődés egyes szakaszaiban, addig a történettudomány a családot mint konkrét történeti jelenséget írja le az emberiség fejlődésének adott időpontjában és adott helyén, s ezzel tényanyagot ad a szociológiai általánosításhoz.

Összefoglalva a történelmi materializmus és a tudományos szociológia viszonyával kapcsolatban elmondottakat, megállapítható: 1. A materialista történelemfelfogás a társadalmi mozgás általános törvényszerűségeinek feltárásával (elsősorban a társadalmi lét és társadalmi tudat, a társadalom gazdasági alapja és felépítménye problémáinak megmagyarázásával) a tudományos szociológia világnézeti (történelemszemléleti) alapját jelenti. *A tudományos szociológia belső világnézeti (történelemszemléleti) lényegét a materialista történelemfelfogás képezi.* Ez az azonosság a történelmi materializmus és a marxista szociológia között. 2. Ez azonban konkrét azonosság, különbségeket is magába foglaló azonosság. A különbségek a következők:

a) amíg a történelmi materializmus vizsgálati szempontja a *világnézeti*, történelemszemléleti, addig a marxista szociológia hozzáállása az általános társadalmi törvényszerűségekhez és jelenségekhez a *szaktudományi* kutatás;

b) amíg a materialista történelemfelfogás a történelem mozgásának általános törvényszerűségeit tárja fel és ezáltal hűen visszatükrözi a történeti mozgás tendenciáját, addig a tudományos szociológia konkrétabb, az általános törvényszerűségeket és kategóriákat az *egyes társadalmi formákban*, az *egyes országokban* kutatja. A tudományos szociológiának nézetem szerint is elsősorban az egyes társadalom-gazdasági alakulatokhoz kell kapcsolódnia, s ilyen értelemben létre kell hozni az egyes társadalmi formációk szociológiáját;

c) a materialista történelemfelfogásra támaszkodva a tudományos szociológia olyan általános társadalmi jelenségeket kutat, amelyek közvetlenül már nem *világnézeti* (történelemszemléleti), hanem inkább általános társadalomtudományi jellegűek, tehát nem tartoznak történelmi materializmus lényegéhez. Ilyen általános társadalmi jelenségek, illetve témák pl. a társadalmi munkamegosztás, a család, a nemzet, az osztály és réteg, az állam, az egyén és társadalom stb. A tudományos szociológia *ilyen vonatkozásban is konkrétabb a történelmi materializmusnál.*

Az általános társadalomtudománynak, a tudományos szociológiának a létrehozása a jövő marxista kutatásának a feladata. A történelmi materializmust, mint a társadalomszemlélet tudományos világnézeti alapját Marx és Engels kiépítették. Most a történelmi materializmust az említett *konkrét társadalomkutatási* irányba kell fejleszteni, s ezzel létrehozni a tudományos marxista szociológiát. Elsősorban a modern kapitalizmus és a szocializmus általános társadalomtudományának a kiépítése a legközelebbi feladat, de létre kell hozni az elmúlt társadalmi formák szociológiáját is, hasonlóan ahhoz, ahogyan Engels nyilatkozott a kapitalizmus előtti társadalmi formációk politikai gazdaságtanának kiépítéséről.<sup>14</sup>

Molnár László

<sup>14</sup> Engels: Anti-Dühring. Második rész. Politikai gazdaságtan. I. Tárty és módszer.

# ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

## A marxista filozófia alapjai

(Kossuth Kiadó, 1959.)

„A marxista filozófia alapjai” c. tankönyv a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének gondozásában jelent meg. A könyv egy nagy létszámú, kiváló tudósokból álló munkaközösség (M. A. Dinnyik, M. M. Rozental, I. V. Kuznyecov, F. V. Konsztantyinov, P. N. Fedoszejev stb.) alkotása.

A könyvet kézirat formájában a marxista filozófia számos tudományos munkatársa és oktatója olvasta el, megvitatták a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének kibővített ülésén, a főiskolák filozófiai aktívájának, oktatóinak részvételével és ugyancsak megvitatták a moszkvai és leningrádi főiskolák egész sorának filozófiai tanszékein.

Ez az alapos előkészítés jelentős mértékben hozzájárult a mű tudományos színvonalának komoly értékéhez.

„A marxista filozófia alapjai” c. tankönyv megjelenése jelentős nemcsak a Szovjetunió filozófiai életében és oktatásában, hanem komoly lépésnek számít a marxista filozófia nemzetközi térhódítása szempontjából is. Komoly mértékben járul hozzá ahhoz, hogy a marxista filozófiát a szélesebb dolgozó rétegek magasabb színvonalon rendszeres formában sajátíthassák el.

„A marxista filozófia alapjai” c. tankönyv tulajdonképpen két fő részből áll. Az első rész a „Dialektikus materializmus”, a második a „Történelmi materializmus” címet viseli. E két fő részt megelőzi a „Bevezetés” és a „Történelmi materializmus” c. rész végén egy érdekes áttekintő képet nyújt a könyv a jelenkori burzsoá filozófia és szociológia alapvető irányzatairól.

A „Bevezetés” három fejezetből áll. Az első fejezet a filozófia tárgyával foglalkozik, a második azt vizsgálja, hogyan harcolt egymással a materializmus és idealizmus a Marx-előtti filozófia történeté-

ben, a harmadik fejezetben pedig a marxista filozófia kialakulását és fejlődését tárgyalják a szerzők.

A filozófia tárgyával kapcsolatosan abból indulnak ki, hogy a világnézet alapvető kérdése a gondolkodásnak a léthez, a szellemnek a természethez való viszonya. „Mi az elsődleges, a kiindulás: a természet, az anyag, vagy a szellem, vagy az értelem, tudat, eszme? — ... teszik fel a kérdést a szerzők — lét, az anyag határozza meg a gondolkodást, a tudatot, vagy megfordítva?” (12–13. o.) A kérdés feltevése után a szerzők rámutatnak, hogy az e kérdésre adott választól függően a filozófusok két alapvető táborra oszlanak. „Azok a filozófusok, akik elismerik az anyag elsődlegességét, azokat materialistáknak nevezik... ők úgy tekintik, hogy a bennünket körülvevő világot senki nem teremtetten, hogy a természet öröktől fogva létezik. A materialisták önmagából kiindulva magyarázzák a világot, nem hivatkoznak természetfeletti erőkre, amelyek állítólag a világon kívül léteznek. Az idealisták ellenkezőleg minden elsődleges alapjául a gondolkodást, vagy »a szellemet« tekintik. Azt erősítgetik, hogy a szellem a természet előtt, attól függetlenül létezett. A valláshoz hasonlóan az idealizmus így vagy úgy elismeri a világ teremtését, tagadja az anyag örök voltát és állítja, mintha a természetnek időbeli kezdete lenne.” (3. o.)

A tankönyv részletesen elemzi a filozófia főkérdésének ismeretelméleti oldalát és fellép azok ellen a kísérletekellen, melyek azt akarják filozófiailag igazolni, hogy nem dönthető el tudományosan, mi az elsődleges: az anyag-e vagy a tudat, mert még magának az objektív világnak létéről sem tudunk meggyőződni. Ezzel kapcsolatosan elsősorban az agnoszticizmust vizsgálja a könyv és rámutat, hogy a jelenkori burzsoá filozófia majdnem teljesen az agnosztici-

cizmus talaján áll, tagadja az emberi értelem világát megismerő képességét. Ugyanakkor megmutatja a jelenkori burzsoá filozófia agnoszticizmusának társadalmi tartalmát, amely abban áll, hogy a munkásosztály nem szabadíthatja fel magát a kapitalista rabság alól, hogy nem ismerheti fel felszabadításának feltételeit.

A pozitivistá és metafizikus felfogással szemben a dialektikus materialista módszer hangsúlyozza és védelmezi a megismerés szempontjából.

A könyv hangsúlyozza, hogy „A dialektikus materializmus egyetlen tudományos filozófia, amely az egész jelenkori tudomány tartós fundamentumára támaszkodik”; (25. o.) Majd az egyes szaktudományok tárgyának elemzése után így határozza meg a marxista filozófia tárgyát: „... a marxista filozófia (vagy a materialista dialektika, mint filozófiai tudomány) tárgya mindenféle mozgás és fejlődés legáltalánosabb törvényeinek a tanulmányozása. Ha a szaktudományok a világ jelenségeinek ezt vagy azt a területét, oldalát tanulmányozzák, akkor a dialektikus materializmus feltárja azt a közzet, amely az összes jelenségek és folyamatok alapját képezi, azoknak az általános törvényeknek az ismeretét adja, amelyeknek alá van rendelve minden mozgás és fejlődés, a jelenségek bármely területén megy is végbe: akár a természetben, akár a társadalomban vagy az emberi gondolkodásban”. (30. o.)

Ugyanakkor azonban hangsúlyozzák a szerzők, hogy az általános törvényeket nem lehet önmagukban elképzelni, mintha azok a különös törvényektől elválasztva tiszta formában hatnának. A materialista dialektika általános törvényeinek megfogalmazásával kapcsolatosan nagyon helyesen kiemelik, hogy ebben milyen nagy szerepet játszottak a XIX. század első felének természettudományos felfedezései, amelyek feltárták a természet különböző területei közötti összefüggéseket. Azonban itt ki kellett volna hangsúlyozni a fejlődés gondolatát, mert tagadhatatlan, hogy a XIX. század első felének természettudományos felfedezései között voltak olyanok, amelyek lehetőséget adtak a fejlődés gondolatának filozófiai általánosítására.

A marxista filozófia és a szaktudományok viszonyát vizsgálva „A marxista filozófia alapjai” aláhúzza, hogy a dialektikus materializmus általános törvényeinek ismeretét, „... a logikai kategóriák tanulmányozását nem szabad felcserélni a konkrét folyamatok tanulmányozásával. A marxizmus – leninizmus filozófiája vezérfonalat jelent a valóság különböző terüle-

teinek megismeréséhez, de nem helyettesítheti a szaktudományokat. Nem adja azoknak a kérdéseknek kész megoldásait, amelyekkel a szaktudományok foglalkoznak, de felfegyverzi az összes tudományokat a gondolkodás helyes elméletével és módszerrel ezen megoldások megtalálására”. (32. o.)

A fent említett és a többi filozófiai kérdésre is csak akkor lehet a marxista filozófiában helyes választ adni, ha történetileg közelítjük meg ezeket. A történeti megközelítés szükséges azért, mert a marxista filozófia az egész emberiség tudományos gondolkodásának és haladó filozófiai fejlődésének törvényszerű eredménye s ugyanakkor a filozófia eddigi fejlődésében a legfelsőbb fokot jelenti. Ezért szükséges megvizsgálni, hogy milyen kérdések merültek fel a múltban és hogyan vizsgálta meg ezeket a Marx-előtti filozófia. Csak ezután lesz világos az, hogy miben különbözik a marxista filozófia minden más filozófiai áramlattól és miért jelent a dialektikus és történelmi materializmus megjelenése forradalmi fordulatot a filozófia területén.

Nagyon helyes, hogy a könyv szerzői a filozófia történetét mint a marxista filozófia megértésének eszközt fogják fel és ezáltal hangsúlyozzák, hogy a filozófia-történet tanulmányozása nem önmagáért történik, ahogyan ezt egyes filozófiatörténetesek felfogják, hanem csak a marxista filozófiával együtt alkot szerves egészet s együtt kell őket tanulmányozni. A könyv szerzői az egyes filozófiai kérdések tárgyalása során ennek a követelménynek eleget is tesznek.

Érdekes megvizsgálni „A marxista filozófia alapjai” szerkezeti felépítését. A dialektikus materializmusról szóló részben az anyag tárgyalását a materializmussal, az elmélettel kezdti a tankönyv és csak utána tér át a dialektikára. Az objektív valóságban materializmus és dialektika elválaszthatatlan egységben jelennek meg. Az emberi gondolkodás, a visszatükrözés, a megértés és az oktatás szempontjából azonban feltétlenül szükséges, hogy az elméletet és a módszert „elválasztva” tárgyaljuk. Erre kényszerítve vagyunk, mert ezt a problémát egyszerre, egy időben képtelenség megoldani az emberi gondolkodás számára. A tankönyv azt a helyes utat választotta, hogy a materialista elmélettel kezdti a tárgyalást, és ez nem véletlen. Szerzői arra törekedtek, hogy visszahívják a megismerés fejlődésének történeti, logikai egységét. A helyzet ugyanis az, hogy történetileg a XVIII. század francia materializmusa előbb alakult ki és csak utána jelent meg



Hegel objektív idealista rendszerében a valóság fejtetőre állított dialektikája.

A történeti—logikai egység szempontját következetesen alkalmazták a szerzők az egyes fejezetek és kérdések tárgyalásánál. Hozzunk két példát erre.

„A valóság jelenségeinek törvényszerű kapcsolata” c. fejezetben megállapítja a tankönyv a jelenségek kölcsönös kapcsolatának törvényszerűségét, majd vizsgálja a kapcsolatok különböző formáit olyan történeti-logikai sorrendben, ahogy azok az emberiség gyakorlati tevékenysége és megismerése fejlődésének során felmerültek. Először az ok és okozat kérdéskomplexumának tárgyalására kerül sor. Ezt követi a törvénynek és különböző formáinak vizsgálata. Történetileg ez azzal indokolt, hogy az ember a maga fejlődése során először okokat és okozatokat ismer meg és csak később jut el a törvények felismeréséig. A könyv csak ezután tér át a szükség-szerű és véletlen, lehetőség és valóság kategóriáira.

Az „Osztályok, osztályharc, állam” c. fejezetben hasonló következetességgel valósítják meg a történeti és logikai egység követelményét a könyv írói. Kezdi az osztályok meghatározásával, majd megvizsgálják az osztályok létrejöttét, a társadalom osztályszerkezetének a termelési módtól való függését. Ezek után rámutatnak arra, hogy miből fakadnak az osztályérdekek, az osztályharc és hogy milyen viszony áll fenn az osztályok és a pártok között és mindebből kimutatják, hogy az államnak mint az osztályuralom politikai eszközének megjelenése a társadalmi fejlődés egy meghatározott fokán szükség-szerű volt.

A könyvnek egyik értéke a különböző fogalmak igen pontos körülírása. Pl. metafizika, dialektika, eklekticizmus, szkepticizmus meghatározása, vagy a végtelen s határtalan fogalmának megkülönböztetése, vagy a viszonylagos és időleges fogalmának elkülönítése. A könyv mindenütt törekszik a tudományos pontosságra, azonban nem minden esetben képes eleget tenni e követelménynek.

„A marxista filozófia alapjai”-nak sok komoly új vonása van a régebben írt, és a dialektikus és történelmi materializmus kérdéseit rendszeresen tárgyaló munkákkal összehasonlítva. Az egyik ilyen pozitív vonása a könyvnek, hogy a filozófiát a politikával szoros összefüggésben tárgyalja, de nem oldja fel a napi politikai eseményekben. A könyv másik igen pozitív vonása, hogy az egymással összefüggő különféle kérdések tárgyalásánál az ismétléseket lecsökkenti a lehetőséghez mérten, amenny-

nyire az anyag objektív természete lehetővé teszi ezt.

A marxista filozófia művelőinek fontos feladata, hogy a széles tömegekkel megismertessék a marxista filozófiát. Ugyanez a feladata a különböző filozófiai tankönyveinknek is, amelyek a dialektikus és történelmi materializmus kérdéseit tárgyalják. Ennek a feladatnak a megoldását azonban nagyban gátolta a sokszor szükségtelenül elvont nyelvezet, amely az emberek gondolkodásától általában eléggé idegen és sok esetben akadályozza a megértést. A könyv ebből a szempontból jelentős lépést tesz előre, érthetőbben, létezőbbben fejezi ki magát, anélkül, hogy ez a tudományos színvonal rovására menne. A szerzők bátran nyúlnak újszerű eszközökhöz. Pl. irodalmi szemelvények felhasználásával szemléletes módon is megértetnek bonyolult filozófiai kérdéseket. A tagadás tagadása törvényének kifejtésekor Goethe „Faust”-jából Mefisztónak és Faustnak a világhoz való viszonyán keresztül mutatják meg a szerzők a dialektikus és a metafizikus tagadás különbségét. A könyv 300. oldalán a következőket olvashatjuk ezzel kapcsolatosan: „A világirodalom nagyszerű alakokban ábrázolta a tagadás két különböző természetű formáját: a tagadást mint megsemmisítést, mint szkepticizmust és a mindenben való abszolút kételyt, és a tagadást mint a jobbnak a tökéletesebbnek az előfeltételét, mint a haladás forrását. Goethe »Faust«-jában Mefisztó alakja, állásfoglalásai, egész filozófiája »a tiszta« tagadás, a bármilyen való tagadás példaként szolgál.” Ennek illusztrálására a szerző idézi Mefisztó következő szavait:

„Én vagyok az, ki tagad!  
S joggal, mert minden mi teremtetett,  
megérdemli, ha tönkremegy;  
jobb, ha nem teremődik semmi.  
Mit bűnnek, rontásnak nevezni  
szokás, gonosznak röviden:  
az én sajátos elemem.”

„Mefisztó — írják a szerzők — nem kevés igaz kritikát nyújt a régi világról. Sajátos tagadó szellemének pozitív jelentősége is van, amennyiben Mefisztó vadul kinevet minden megrögzöttet, megcsontosodottat. De ő telve van a jobb lehetősége iránti hitetlenséggel. Faust szintén tagad, de ő az önmagát túléltet, a fejlődést gátló tagadja, hisz az emberben, az emberi értelemben, benne elpusztíthatatlan a tökéletes és a szép iránti szomjúság.” Hasonló pozitív tartalmú jelenséggel több helyen találkozunk a műben.

Tartalmi szempontból újszerűen vetnek fel és oldanak meg kérdéseket a könyv szerzői. Egyes problémáknak eddig az oktatásban elhanyagoltabb vonatkozását is részletesebben tárgyalják. Ezek közé tartozik a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenete törvényének tárgyalása is, annak a problémának a vizsgálata, hogy a minőségi változások mennyiségi változásokba csapnak át. Nagyon helyesen megmutatják a dialektikus fejlődéstörvénynek mind a két vonatkozását, hogy a mennyiség a minőség kapcsolata nem egyoldalú, mert a mennyiségi változások átmenete minőségi változásokba egyidejűleg a minőségi változások átmenetét is jelenti mennyiségi változásokba. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy a létrejött új minőség szervesen összekapcsolódik új mennyiséggel. Pl. a kisárutermelők egyesítése a termelés minőségileg új formáját jelenti. Ez az új minőség, amely a mennyiségi változások során alakult ki, létrehozza a munkatermelékenységeknek sokkal magasabb színvonalát, mint az egyes kisárutermelők esetében az lehetséges volt. Az egyesítés következtében megnő minden egyes munkás termelőereje. Ez pedig azt jelenti, hogy a minőségi változások új mennyiségi változásokat hoztak létre. Vagy ehhez hasonlóan: a szocialista gazdaság olyan ütemmel fejlődik, amilyen ütem a kapitalizmus idején még a legjobb esetben sem volt lehetséges. Ez a szocializmusnak a kapitalizmus feletti magasabbrendűségével magyarázható. Vagy másképpen kifejezve: a minőségileg újhoz, a szocializmushoz történő átmenet a gazdaság rendszerében létrehozza a fejlődés új ütemét: a minőség átmegy mennyiségbe.

„Az anyag és létezésének formái” c. fejezetben az anyag fogalmának lenini meghatározása után a könyv szerzői rámutatnak arra is, hogy habár az anyag fogalmának meghatározása közvetlenül a szubjektív idealizmus elleni harc terméke, azonban mégis cáfol mindenféle idealizmust. Az objektív idealizmus ugyan tagadja, hogy az egyes ember érzékelei alkotják az őt környező világot, azért nem szűnt meg idealizmus lenni, nem változik materializmussá. Az objektív idealizmus szerint a világ a „pszichikumtól általában”, valamilyen „abszolút szellemtől” függ. Azonban a „pszichikum általában”, „az abszolút szellem”, amint ezt Lenin megmutatta, ezek maguk az ember érzékelei, gondolata, tudata, csupán az embertől elszakítva és fantasztikus absztrakciókba öltöztetve.

„A marxista filozófia alapjai” egyik nagy értéke, hogy elméletileg elemzi és általánosítja a társadalmi fejlődés legújabb

eseményeit, átalakulásait. Ez különösen a „Demokratikus és szocialista átalakulások kölcsönviszonya az imperializmus, a proletárforradalmak korszakában” c. részben mutatkozik meg. Részletesen vizsgálják a szerzők a kínai fejlődés sajátosságait, a burzsoázia különböző rétegeinek a szocialista átalakuláshoz való eltérő viszonyát. Rámutatnak, hogy a szocialista forradalom kínai tapasztalatai sok olyan gyarmati és félgymarmati ország jövőjét mutatják, amelyek majd megszabadulnak az imperialista elnyomástól. A kapitalizmus általános válsága idején, amikor a világkapitalizmus frontja már át van törve és létrejött a szocialista világrendszer, ezen országok munkásosztályának lehetősége van arra, hogy maga köré tömörítse a nemzet elnyomott többségét, mind az általános demokratikus, mind a szocialista átalakulások megvalósítására. A kapitalizmus idején lejártszódó demokratikus társadalmi átalakulással kapcsolatban a következőket olvassuk az 602. oldalon: „A jelenkorban mindenféle komoly demokratikus átalakulás már nem a kapitalizmust erősíti, mint ez a múltban volt, amikor a burzsoázia harcolt a feudalizmus ellen, hanem fordítva, csapást jelent a monoplista burzsoázia gazdasági és politikai pozícióira.”

Nagy figyelmet szentelnek a könyv szerzői a szocializmus és kapitalizmus békés egymásmellett élése kérdésének. Történelmileg megmutatják, hogy a szocializmus előtt az egyes országok és népek fejlődésére az egyenlőtlen előrehaladás a jellemző, s éppen e miatt történetileg elkerülhetetlen bizonyos időn keresztül a szocializmusnak a kapitalizmussal való együttes létezése. „A szocializmust megelőző történelemben az új társadalmi rendszer győzelme az élenjáró népeknél megerősítette a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét, mert az elmaradt népek az előrehaladó országok uralkodó osztályainak kizsákmányolási objektumaivá váltak. Elvileg gyökeresen másként alakulnak a szocialista országok kölcsönös kapcsolatai a nem-szocialista, elmaradt országokkal. A szocialista országok segítik legyőzni ezeknek az országoknak elmaradottságát, elérni a technikai-gazdasági és kulturális fejlődésben az élenjáró országokat. Ez csökkenti a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét és a népek elmaradottságának felszámolásához vezet.” (631—631. o.)

A könyv szerzői rámutatnak, hogy a szocialista országok között fennálló fejlődésbeli eltérések fokozatosan eltűnnek a gazdasági és kulturális együttműködés, a kölcsönös segítség eredményeképpen.

A tankönyv szétzúzza a revizionistáknak azt a hamis elméleti tételét, amely szerint nem csupán az osztálytársadalmak, hanem a szocializmus idején is az egyenlőtlen fejlődés a jellemző, amely együttjár azzal, hogy egyes országok uralkodnak a többiek felett. Ugyanakkor a könyv írói kiemelik, hogy a mai revizionizmus nem látja és nem akarja látni korunknak legnagyobb ellentmondását: a növekvő szocialista világrendszer és az önmagát túlélt kapitalizmus közötti ellentmondást. Márpedig a két rendszernek egymáshoz való viszonya határozza meg a jelenkori világtörténelem menetét. Egyes burzsoá ideológusok véleménye pedig az, hogy mivel a marxisták szerint a szocializmus győzelme minden országban elkerülhetetlen — ez a tény kizárja a kapitalista és a szocialista országok békés egymásmellett élésének lehetőségét. Azzal vádolják a kommunistákat, hogy exportálni igyekeznek a forradalmat és erőszakosan kényszerítik rá a szocialista rendszert minden népre. E hamis burzsoá rágalommal szemben „A marxista filozófia alapjai” aláhúzza: „A szocializmus nem azért győz minden országban, mert erőszakosan rá lehet kényszeríteni a népekre, hanem azért, mert megfelel a társadalmi fejlődés követelményeinek.” (633. o.) A kapitalizmus és szocializmus békés együttélése a könyv szerint ma két tényezőtől következik: egyrészt abból, hogy vannak olyan államok, amelyek nem érdekeltek a háborúban, másrészt abból, hogy az imperializmus agresszív erői amelyek érdekeltek a háborúban, nem mindig tudják azt kirobbantani, mert gátolják őket e tettükben a békeszerető államok, az imperialista országok néptömegeinek béketörekvése, a kapitalista államok és a burzsoázia különböző rétegei közötti ellentmondások: A két világrendszer, a kapitalizmus és a szocializmus létezése — írják a szerzők — „Nem semmisítette meg a nemzetközi munkamegosztást, amely kölcsönösen hasznossá teszi a kereskedelmet a kapitalista és szocialista országok között. A gazdasági kapcsolatok követelménye ezen országok békés együttélésének egyik objektív alapját képezi.” (636. o.)

Már korábban beszéltünk róla, hogy a tankönyv mindenütt igyekszik a fogalmak tartalmát pontosan feltárni. Ezt különös részletességgel végzi el a forradalom fogalmával kapcsolatosan, mert ezt a fogalmat különböző emberek és csoportok, különböző értelemben használják. Nálunk Magyarországon az 1956-os ellenforradalommal kapcsolatosan, annak nyomán a forradalom különböző értelmezései forogtak és forognak a köztudatban. Éppen ezért

nagy jelentőségű a forradalom fogalmának meghatározása. A könyv szerzői rámutatnak, hogy a hatalomnak az egyik osztály kezéből a másikéba való átkerülése nem nevezhető mindig forradalomnak. Ha a hatalomra újból önmagát túlélt osztály kerül, amelynek sikerül hatalmát egy időre visszaállítani, akkor ez nem forradalom, hanem ellenforradalom. A társadalmi forradalom olyan átalakulás, amelyben megsemmisül az önmagukat túlélt osztályok hatalma és létrejön a haladó a forradalmi osztályok hatalma. A könyv elkülöníti a forradalom fogalmát a „fegyveres felkelés” a „polgárháború” fogalmától is, mert a forradalmak többsége ugyan az osztályok fegyveres összeütközéseivel volt összekapcsolva, de voltak a történelemben olyan fegyveres felkelések és polgárháborúk is, amelyeket nem lehet forradalomnak nevezni, mert nem volt feladatuk új társadalmi—gazdasági rend létrehozása; másrészt lehetségesek olyan forradalmak is, amelyek fegyveres felkelés, polgárháború nélkül mennek végbe.

Az egész könyvön végig vonula marxista filozófia tudományosságának védelme. A szerzők következetes harcot folytatnak a különböző burzsoá filozófusok, szociológusok, dogmatikusok, revizionisták ellen az egyes kérdések vizsgálatánál.

A burzsoá szociológusok ellentmondássonssággal vádolják a történelmi materializmust azon álláspontjáért, amelyet az elfoglal azzal kapcsolatosan, hogy milyen a viszony a történelmi törvényszerűség és az emberek tudatos tevékenysége között. „A burzsoá szociológusok, a marxizmus kritikusai azt állítják — olvassuk a 423. oldalon —, hogy a marxizmus belső ellentmondásban szenved. A marxisták mondják, hogy a szocializmus szükségszerű törvények hatásának következménye s ugyanakkor pártot szerveznek a társadalmi forradalom megvalósítására. Egyik kizárja a másikat, mondják a marxizmus kritikusai.” A szerzők azonban frappáns módon bizonyítják, hogy nem a marxizmus álláspontjában van ellentmondás, hanem a burzsoá szociológusok nem képesek és nem is akarják megérteni a történelmi törvényszerűség és a tudatos emberi cselekvés közötti kapcsolatot, azt, hogy az emberek tudatos tevékenysége éppen a törvényszerűségek felismerésén és azok felhasználásán alapul.

A tankönyv rámutat, hogy egyes burzsoá szociológusok a természettel keverik össze és azonosítják a társadalmat, pedig ezek *lényegileg* különböznek egymástól és erre az azonosításra támaszkodva támadják a marxistákat, akiknek tevékenysége

a kapitalista társadalom tudatos megdöntésére irányul.

Utal a könyv arra is, hogy „A szubjektivizmuslett a jelenkori burzsoáz szociológia és történetírás legjellemzőbb vonása.” (429. o.)

A dogmatikus nézetekkel szemben a könyv alkotói rámutatnak, hogy mindig a valóság konkrét mivoltát kell tanulmányozni, hogy „a valóság bármely területének tanulmányozásához nem elég ismerni általános formájukban a dialektika törvényeit”. (399. o.) Rámutatnak arra, hogy a történelemtudománynak mindent a maga élő történelmi konkrétitásában kell megmutatnia, kronológiai következetességgel, a történelmi véletlenek figyelembevételével, mert különben nem történelmet kapunk eredményül, hanem egy absztrakt társadalmi képet. Fellép a könyv a szocializmusba való átmenet kapcsán is a dogmatizmus ellen, s Leninre támaszkodva hangsúlyozza az átmenet konkrét formáinak sokféleségét. A népi demokráciákban pl. az 1917-es októberi forradalomtól eltérően nem nacionalizálták a földet, Kínában pedig a nemzeti burzsoázia sajátos módon fejlődik és fokozatos módon halad a szocializmus felé. E konkrét eltérések ellenére azonban a különböző országok társadalmi átalakulása lényegileg megegyezik, a proletárdiktatúra alapján a szocializmus felépítését jelenti.

A marxista filozófia tudományosságát a tankönyv szinte minden kérdés kapcsán megvédi a különböző revizionista támadásokkal szemben és kimutatja e nézetek tarthatatlanságát, hamis voltát. Azon revizionista felfogással szemben, amely szerint a közelmúltban Európában és Ázsiában végbemenő szocialista forradalmak a marxizmus tanításaival ellenkező módon mentek volna végbe, a könyv hangsúlyozza és bizonyítja, hogy ezek az átalakulások éppenséggel a marxizmus, a történelmi

materializmus alapvető álláspontját igazolják.

Érdekes dolog — állapítják meg a szerzők —, hogy a revizionisták a történelmi materializmus magyarázóiként lépnek fel. Ahhoz azonban, hogy a történelmi materializmus helyességéről ítéletet mondhasunk, szükséges azt alaposan ismerni és mélyen átgondolva megérteni. A burzsoázia teoretikusai, szociológusai, politikai képviselői és a revizionisták azonban távol állnak a történelmi materializmus ismertetől és méginkább annak megértésétől.

A könyv írói a jelenkori szocialista forradalmakkal kapcsolatosan kimutatják a revizionisták azon álláspontjának tarthatatlanságát, amely szerint a szocialista forradalmaknak a legfejlettebb kapitalista államokban kell végbemenniük. A revizionisták metafizikusan vizsgálódnak és csak egy ország belső viszonyait veszik figyelembe a szocialista forradalom kérdésénél. Azonban a szocialista forradalom nemcsak az adott ország belső társadalmi ellentmondásainak az eredménye, hanem a világkapitalizmus egész rendszere válságának is eredménye — mutatnak rá a szerzők.

A könyv utolsó fejezete (A jelenkori burzsoáz filozófia és szociológia fő irányzatai) konkrét elemzésekben keresztül mutatja meg az imperialista ideológia reakciós és haladást gátló tartalmát.

„A marxista filozófia alapjai” véleményünk szerint az eddig megjelent ilyen jellegű munkák közül messze kiemelkedik tudományosságával, szellemének frissességével. Úgy érezzük, hogy az egyetemi oktatásban, az önképzésben komoly szerepet fog játszani nálunk Magyarországon is és jelentős mértékben hozzájárul, hogy a szélesebb tömegek eredményesebben tanulmányozhassák a marxista filozófia alapjait.

*Pais István — Szigetvári Sándor*

## **Todor Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok**

(Gondolat Kiadó, 1959.)

Nem mondunk újat azzal, hogy a marxista filozófia további fejlődéséhez, jövőbeni pozitív tendenciájú alakításához nem közismert tételek ismételtetése s nem is különböző adatok és példák pozitivistá halmazása, hanem a valóság tényein s eddigi ismereteinken alapuló alkotó gondolati tevékenység, a tudomány kérdéseinek helyes feltevése s amennyire lehetséges, e kérdésfeltevések helyes megválaszo-

lása járulhat hozzá eredményesen. Mégis nem túlzottan könnyű a fenti egészséges és igaz elveket marxista filozófiai irodalmunkban a gyakorlatba is átültetni.

Ezért fogadhatjuk örömmel Todor Pavlovnak, a Bolgár Tudományos Akadémia elnökének a dialektikus materialista filozófia tárgyáról és a szaktudományokhoz való viszonyáról írt könyvecskéjét, amely gondolkodásra készíti olvasóit s maga is

gazdag gondolatokban. Az itt kifejtett problémák Magyarországon is már évek óta számos vitában szerepelnek s megoldásukhoz, e viták eredményes irányba vezetéséhez T. Pavlov könyve értékes hozzájárulás — még akkor is, ha maga nem minden általa felvetett kérdésre tud számunkra megnyugtató feleletet találni.

Todor Pavlov \*  
Todor Pavlov könyvében — amely tulajdonképpen három akadémiai előadásának egybefoglalása — tekintélyes helyet szentel a tudomány és valóság, tudomány és gyakorlat kérdéscsoportjának.

A tudomány, a megismerés tárgya a természeti és társadalmi valóság — fejtegeti a szerző —, de a tudományos megismerés nem közvetlenül irányul ezekre a tárgyakra, hanem az emberi gyakorlat áttételén keresztül. Todor Pavlov e fejtegetései új összefüggésben tárgyalják a régen ismert tételeket. Minden marxista tankönyv és egyéb munka elismeri azt, hogy a tudományokban az objektív valóság tükröződik, másrészt pedig a gyakorlatot mint az elmélet kiindulópontját; mégis rendszerint külön tárgyalják a gnoszológia e két vonatkozását, nem fordítanak gondot az objektív valóságnak a gyakorlaton keresztül visszautkrözésére.

Todor Pavlov kellő figyelmet szentel ennek az összefüggésnek, ám más oldalról eltorzítja ezt. Szerinte a tudományos megismerés, a tudományos általánosítás „nem anyagi dolgokat és folyamatokat, szintetizál, hanem eszméket és eszmeifolyamatokat, amelyek adekvátan és objektíven tükrözik a gyakorlatot”.

A szerző e tételével nem érthetünk egyet. Fenti álláspontjával tulajdonképpen megkettőzi a megismerést. Todor Pavlov fejtegetéseiben ugyanis impliciten az foglaltatik benne — a lét és a tudat helyes, általánosan elfogadott megkülönböztetésével szemben —, hogy a valóság három körre oszlik: az első a gyakorlatot is magába foglaló anyagi dolgok és folyamatok, a második a gyakorlatot közvetlenül tükröző fogalmak, eszmék, a harmadik az ezeket az eszméket általánosító, szintetizáló tudományos megismerés köre. Nyilvánvaló, hogy három ilyen szféra — akár csak impliciten — feltételezése hamis feltételezés, hiszen ez a tudományos megismerést a tükrözés tükrözéseként fogja fel *általában*. Kétségtelen, hogy a tudományos megismerés előfeltételei között a gyakorlati tudat is szerepel, hiszen a fogalmak, az elméletek a gyakorlat alapján keletkeznek és fejlődnek és csak akkor lehetnek már létre, ha bizonyos elemi általánosítások, absztrakciók a köznapi gondolko-

dásban e tárgyra vonatkozólag már kialakultak. Azonban mégsem mondhatjuk, hogy a tudományos megismerés a gyakorlati tudat tükrözése; valójában — ezzel együtt — éppen a fenti objektív tárgyak és jelenségek általánosítása.

Az emberek elméleti tevékenysége nem önálló, nem autonóm, hanem a gyakorlat alapján jött létre és fejlődött. A valóság tudati visszatükrözése az emberi agyban elengedhetetlen a sikeres gyakorlati tevékenységhez. Másrészt a gyakorlat a tudomány fejlődésének alapja és mozgatóereje. A gyakorlat nem más, mint az ember és az objektív valóság közti aktív viszony, kölcsönhatás, melynek közvetítésével az előbbi megismeri és megváltoztatja az utóbbit. Természetesen a gyakorlat mint olyan is lehet a megismerés tárgya, amennyiben a gyakorlat is az objektív valóság része, anyagi jellegű. Utóbbi értelemben helyesek Todor Pavlov fejtegetései, ám fentebbi általános formulája indokolatlan engedményt jelent az operacionalista instrumentalista felfogásnak.

Igen figyelemreméltóak a szerzőnek azon belátásai, amelyek az elmélet szubjektivitására vonatkoznak. Figyelemreméltóak, mert a materializmus alaptételének hangsúlyozása mellett bizonyos jelek mutattak a lét—tudat viszony ez aspektusának elhanyagolására, ami elkerülhetetlenül vulgarizációra vezetett. Itt kapcsolódnak a módszer szubjektív sajátosságát illető gondolatok.

A természetben nincsenek módszerek — írja a szerző. A módszerek csak az emberi tudatban élnek. A módszer alapját alkotó törvények az objektíven létező világ törvényeinek tükröződése, mégpedig szubjektív tükröződése. Ha a módszer elveszti szubjektív jellegét, akkor nem módszer, hanem egyszerűen objektív anyagi törvény. Persze — hangsúlyozza Todor Pavlov a félreértéseket elkerülendő — a szubjektívet nem szabad összekeverni a szubjektivistával. Éppen azok, akik tagadják a gondolkodás szubjektív oldalának pozitív jelentőségét, a szubjektivitásnak a szubjektívizmussal felcserélt fogalmából indulnak ki. Természetesen a szubjektivitás valóban átesaphat szubjektívizmusba, de ebben az esetben — éppen ezért — nem beszélhetünk tudományos módszerrel.

Helyesen mutat rá Todor Pavlov, hogy az emberi gondolkodás szubjektív oldalának bizonyítéka és jele a tudományban a hipotézisek, a művészetben a teremő alkotói fantázia jelenléte, sőt elengedhetetlensége. Ha a tudományos gondolat csak azt tükrözné, amit az adott pillanatban a természet és a társadalom elébe tár,

akkor nem lenne képes a jelenségtől a lényeghez, a lényegtől a még mélyebb lényeghez jutni; nem lenne meg a metodikai átmenet a tudományos fejlődés etapjai között. A hipotézisek, a tudományos gondolkodás szubjektív oldalának termékei jelentik ezt az átmenetet. A hipotézisek egy részét később igazolja a gyakorlat, más részét nem; de mind az előbbieket — amíg tudományos elméletté nem válnak —, mind az utóbbiak az emberi gondolat szubjektív konstrukciói: szükséges konstrukciói.

Másrésről a művészet sem élhet meg alkotója képzelőereje, teremtő fantáziája nélkül, nem elégedhet meg a gépies és fényképszerű tükrözéssel — hiszen akkor már nem is lenne művészet. A művészi képzelet mint az emberi gondolkodás szubjektív sajátossága az objektív valóság hű, realista — nem pedig naturalista — visszatükrözését, művészi reprodukálását szolgálja.

Visszatérve a módszer kérdéséhez, említést kell tennünk a szerző egy értékes és hasznos gondolatáról: a valóság és a megismerés tükrözési viszonya szükségessé teszi minden tudomány—filozófia és szaktudomány — számára, hogy ne csak teóriák rendszere, de tudományos módszer is legyen. Todor Pavlov hangoztatja, hogy a tudomány az elmélet és a módszer dialektikus egysége s nem képzelhető el, hogy bármelyik is hiányozzék belőle. Azért tartjuk fontosnak felhívni a könyv e bekezdéseire a figyelmet, mert hazánkban is előfordulnak olyan nézetek, amelyek elszakítják egymástól a tudomány e két oldalát. (Gondoljunk itt az elmélettel szemben a módszer túlzott hangsúlyozására Lukács Györgynél.) Szembetűnő ebben a vonatkozásban a marxista filozófia tárgyának metafizikus felfogása is, amely teljesen elhatárolja egymástól a dialektikus materializmuson belül a dialektikát és a materializmust.

\*

A könyv másik nagy kérdéssoportját a tudományok osztályozása címszó alatt foglalhatjuk össze. A szerző vizsgálat alá veszi a tudományok hagyományos felosztási fajtáit s megjegyzéseket fűz hozzájuk. Bizonyos szempontból a tudományokat elméleti (kutató) és alkalmazott (gyakorlati) tudományokra osztjuk. Mi a felosztás alapja? — kérdezi Todor Pavlov. A kérdésfeltevés, úgy gondoljuk, helyes, hiszen joggal vetődhet fel: van-e értelme ennek a felosztásnak, mivel nincs olyan kutató tudomány, amely valamiképpen ne függne össze a gyakorlattal; ezenkívül

tudománynak nevezhető-e az alkalmazott tudomány?

Az új törvényszerűségeket megállapító kutató tudományok kiindulópontja és célja a gyakorlat. Am az új tudományos felfedezések gyakorlati hasznosítása bonyolult folyamat, amely kísérleteket, megfigyeléseket, különleges eljárásokat követel. Ezért alakultak ki a különböző elméleti tudományoknak megfelelően az alkalmazott tudományok. A könyv helyesen mutat rá a természettudományok és a műszaki tudományok (technológiák) közötti különbségre, tárgyak különbözőségére, a műszaki vagy alkalmazott tudományok önálló tudomány voltára; de fogyatékosága, hogy szó nélkül megy el a társadalomtudományok és ezek alkalmazott tudományai mellett. Nem nyilvánít véleményt pl. a gazdaságpolitikáról vagy a pedagógiáról, mint alkalmazott politikai gazdaságtanról, ill. pszichológiáról: mennyiben nevezhetők ezek önálló tudományoknak?

Más szempontból a tudományok természettudományokra, társadalomtudományokra és a gondolkodással foglalkozó tudományokra oszlanak. Todor Pavlov megállapítja, hogy ez a hagyományos felosztás nem kielégítő, nem pontos. Nem képes arra, hogy az összes tudomány, köztük a filozófia helyét precízen kijelölje a tudományok rendszerében. A hagyományos felosztás elfogadása esetén kérdések serege vetődhet fel. Hol kap helyet e hármask felosztásban a filozófia; vagy talán mégis a tudományok tudományának tekinthető? A pszichológia, a történelmi materializmusnak az ideológiáról és kultúráról szóló része, a dialektikus logika egyaránt szaktudománynak tekintendő (mindhárom tárgya az emberi gondolkodás)? Filozófia, szaktudomány, vagy a filozófia és a szaktudomány keveréke az etika, az esztétika, a jogelmélet? A válasz e kérdésekre a könyv szerint a filozófia és a szaktudományok feladatainak szabatos meghatározásában van.

És itt következik Todor Pavlov igen érdekes, de szerintünk nem teljesen kielégítő koncepciója. Lényege a következő:

A filozófia tárgya meghatározásának kulcsa Lenin filozófiai (ismeretelméleti) anyagfogalmában van. Lenin ti. ezt írja a Materializmus és empiriokriticismus című művében: „... az anyag fogalma, mint már mondtuk, ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.” Bár bizonyos vonatkozásban hasznos lehet a meghatározás első részét (a tudattól függetlenül létező) hangsúlyozni, mégis a meghatározás nem teljes

a második rész (a tudatban tükröződő) nélkül. Az anyag ismeretelméleti fogalma lényegében a két legáltalánosabb kategória, a lét és a tudat egymáshoz való viszonyára vonatkozik, arra a kérdésre: melyik közülük az elsődleges, s megismerhető-e, a tudatban tükrözőhető-e az anyag? A filozófia tárgya az anyagi világ számtalan jelensége és megnyilvánulási formája, törvényszerűségei, a kölcsönhatás formái, a szükségszerűség és felismerése stb. — azonban a filozófia mindezt az anyag általános ismeretelméleti fogalmának fényében, a maga alapvető kérdésének szemszögéből vizsgálja.

Eppen ennél a pontnál nem tud — szerezünk — a könyv kielégítő megoldást találni. Nem érezzük eléggé reálisnak a „fényben”, „szemszögéből” szavak tartalmát. Mert igaz, hogy a marxista filozófia minden kérdését materialista kiindulópontból kell tárgyalnunk, ha tudományosan akarunk eljárni. De ez még túl szűk és ugyanakkor túl tág meghatározása a filozófia tárgyának. Hiszen egy sereg kérdés van, amely kívül reked a filozófián, ha csak az alapkérdést, a lét és tudat viszonyát vesszük figyelembe. Másrészt viszont a fenti kritérium minden igazi tudománnyal szemben alkalmazható. Todor Pavlov nem ismeri el ezzel kapcsolatban, hogy a filozófia tárgya a világ általános törvényszerűségei, s ez komoly fogyatékossága koncepciójának.

\*

Todor Pavlov fokozatosan szűkíti könyvének témáját s a harmadik nagy kérdéscsoportban a filozófiának s alkotóelemeinek sajátos problémáit tárgyalja.

Sokat vitatott kérdést hazánkban is a történelmi materializmus tárgyának és jellegének kérdése. Filozófiai irodalmunkban, előadásokban a legkülönbözőbb vélemények kapnak helyet. Úgy gondoljuk, T. Pavlov ezirányú fejtegetései legközelebb állnak az igazsághoz. Nézetének veleje az alábbiakban van.

A történelmi materializmus része, egyik oldala az egységes dialektikus materialista filozófiának. Nem szaktudomány, hiszen ez filozófiai jellegének tagadását jelentené. Helyesen jegyzi meg a szerző, hogy a történelmi materializmus a gyakorlatban néha valóban szaktudománnyá lesz: amikor a vele foglalkozó tudományokat és előadásokat olyan fejtegetések töltik ki, amelyek az egyes szaktudományok, a politikai gazdaságtan, az államról, az osztályokról és pártokról, a nemzeti kérdésről, a munkárpárt szövetségről stb. szóló tanítások tárgyához tartoznak; ez azonban sajná-

latos tény, nem pedig tudományos szükségszerűség. Másrészt a történelmi materializmus nem is önálló filozófiai tudomány, hiszen ezzel azt állítanánk, hogy több, különböző tárgyú és feladatú filozófiánk van, míg valójában a filozófiának csak egy alapvető kérdése van, s ennek megfelelően csak egy filozófiai tudomány létezik: az egységes dialektikus materializmus vagy materialista dialektika. A történelmi materializmus a dialektikus materializmus elveinek kiterjesztése a társadalom jelenségeire, alkalmazása a társadalom tanulmányozására, de nem elkülönült filozófiai tudomány, sem pedig szaktudomány. Ugyanígy a természet filozófiáján sem egy önálló, a dialektikus materializmus mellett létező filozófiát kell érteni, hanem magát a marxista filozófiát, kiterjesztve a biológia, fizika, kémia stb. jelenségeire.

E kérdéscsoporton belül a szerző az ismeretelmélet, a dialektika és a logika azonosságának, illetve egységének sokat vitatott problémáját is tárgyalja. Állást foglal amellett, hogy e három diszciplína nem egységben van, hanem azonos egymással, az egységes filozófia három különböző oldalát képezi. Sikeresen polemizál ehelyütt azokkal, akik vitatják az ismeretelmélet, dialektika és logika azonosságáról szóló tétel helyességét; hangsúlyozva, hogy nem szabad terminológiai vitákba burkolni az elméleti és módszertani szempontból helytelen vélekedéseket. Ugyancsak állást foglal Todor Pavlov az engelsi tétel mellett, amely szerint az eddigi filozófiából a formális logika és a dialektika marad meg. A szerző azonban e két állásfoglalásában (főleg az utóbbiban) nem elég világosan és meggyőzően bizonyítja tételeit, sőt helyenként az argumentatio ad hominem hibájába esik.

\*

Nem ismertethettük részletesen Todor Pavlov könyvét s nem is értékelhettük behatóan minden egyes kijelentését. Inkább néhány alapvető kérdésre mutattunk rá. Úgy véljük, e könyvnek jelentős érdemei tulajdoníthatunk. Nem fektet le gyökeresen új tételeket, mégis hasznos, mert a kérdéseket, a marxista filozófia ismert téziseit a megszokotthoz képest új, más aspektusban vizsgálja, egyes elveket az eddigieknél világosabban, rendszerezettebben fejt ki. Nagy érdeme, hogy megvédi az elméletet a vulgármaterialista szerzők ferdtései ellen. Vörös fonálként húzódik végig a könyvön — az anyag elsődlegességének hirdetése mellett — az elmélet, az elvont gondolkodás óriási szerepének tudatosítása. Todor Pavlov könyve hasz-

nos — nem kielégítő és szerintünk téves megoldásai ellenére is —, mert önálló gondolatok seregét tartalmazza s olvasóiban is gondolatokat ébreszt.

Jelen recenzió már készen állott, amikor a tárgyalt könyv magyar nyelven is megjelent, a Gondolat könyvkiadónál. Átlapoztuk a magyar kiadást s a magyar nyelvű megjelenés ténye feletti örömről nem ürről is vegyült a nem túlzottan gondos fordítás és szerkesztés láttán. Gyakran előforduló magyartalanság és stílári nehézség mellett nem egy értelemzavaró fordítási hibára akadunk. Egy kis csokorra való ezekből:

„... az eszmék az objektíven létező valóságos dolgok objektíven hű tükrözésének a jelentőségével bírnak” — helye-

sen: „... hű tükrözését jelentik”. (28. lap). „Felfogható azonban a *dialektikus* materializmus úgy is, hogy...” — helyesen: „... a *történelmi* materializmus...” (100. l.) „... a történelmi materializmus *nem filozófiai, szaktudományi* jellegű tudomány lenne?” — helyesen: „... *nem-filozófiai, szaktudományi*...” vagy „... nem filozófiai, *hanem* szaktudományi...” (105. o.) „... az eddigi filozófiából megmarad a *gondolkodás* és a gondolkodás törvényeiről szóló tanítás...” — helyesen: „... a gondolkodásról és a gondolkodás törvényeiről...” (110. o.) (Az én kiemeléseim — R. J.) Gondos kontrollszerkesztés eltüntethette volna az ilyen és ehhez hasonló fordítási baklövéseket.

Rudas János

## V. F. Aszmusz : Descartes

(Gondolat Kiadó, 1958.)

Hasznos szolgálatot tett a filozófiai ismeretterjesztésnek és egyúttal a filozófiatörténet kutatóinak és előadóinak is a Gondolat Könyvkiadó, amikor magyar nyelven megjelentette Aszmusz Descartes monográfiáját. Kiadását nem utolsó sorban a filozófiai népszerűsítés sajátos feladatai indokolják. Ugyanakkor tudományos irodalmunk is gazdagodott vele.

Művében a szerző azt tűzi ki célul, hogy egy tudományos és filozófiai életrajz mozzanatain keresztül bemutassa azokat a társadalmi, történelmi okokat, amelyek meghatározzák a XVII. század Franciaországának szellemi áramlatait és ezen belül Descartes filozófiájának, tudományos munkásságának helyét, szerepét és sajátosságait.

Már magának a műfajnak a megválasztása is hasznos iniciatíva. Ösztönző erejével hozzájárulhat a Descartes kutatás fellendítéséhez. Másrészt a marxista kutatók figyelmét a bizonyos mértékig háttérbe szorult biográfiai tudományos kutatómunka fontosságára irányítja.

Az eredeti forrásműveket, a marxista és a polgári Descartes-irodalom széles tárházát tudományos kritikával felhasználó műz önmagában véve is állásfoglalás a marxista filozófiatörténeti-biográfiai irodalom kiszélesítésének szükségessége mellett és bizonyítéka annak, hogy a polgári filozófiatörténetírás idealista, pozitívista tendenciáival szemben nem a tudományos, marxista életrajzi irodalomnak a befagyasz-tásával, hanem egyebek között annak ki-

szélesítésével és módszertani továbbfejlesztésével kell küzdeni.

A szerző helyesen választja meg a gondolatmenet fő vonalát: Descartes problematikáját megérteni annyi, mint filozófiájának ellentmondásait megérteni. Ehhez pedig többek között a XVII. század *társadalmi, politikai, ideológiai* viszonyainak, *ellentmondásainak*, a filozófus e viszonyokban elfoglalt *ellentmondásos* helyének megvilágításán keresztül vezet az út.

Ez a mű megvalósítandó programja. Konkrét vizsgálat tárgyává kell tenni mindenekelőtt a korszak társadalmi és osztályviszonyait, technikait, természet-tudományos helyzetét és ezen kívül azokat a közvetítéseket is, amelyeken keresztül a társadalom anyagi oldaláról érkező hatások behatolnak a filozófia területére és végső fokon meghatározzák a filozófiai általánosításokat.

Aszmusz ennek az elvnek meg nem fogalmazott, de tudatos alkalmazásával közelodik a tárgy felé. Ez határozza meg művének struktúráját és Descartes életművének részletes taglalását is.

\*

Látszólag csupán külsőleg, formai probléma, valójában azonban a szerző helyes módszertani törekvéseit fejezi ki művének az a szerkezeti sajátossága, hogy Descartes természet-tudományos tevékenységének, filozófiai rendszerének ismertetését az életrajzi mozzanatoknak, művei megjelenésének *kronológiai sorrendjében* helyezi el, és



keletkezésük körülményei között vizsgálja azokat.

Ebben nemcsak egy — a népszerű tárgyalásmód érdekeit szemmel tartó — írói eszköz alkalmazása rejlik. Nem is csupán arról van szó, amit Aszmusz egy helyen megemlít (s ebben egyébként igaza van), hogy ti. a hiányos életrajzi adatokat sokszor magukból a művekből kell az életrajz íróinak pótolnia. (Ez Descartes esetében annál is inkább lehetséges, mert „gondolatainak ereje és eredetisége emberi dokumentumokká, életrajzi tényekké változtatja az általa írt filozófiai és tudományos műveket”. (I. m. 18. o.)

Eljárása hallgatólagosan mélyebb módszertani megfontolást tételez fel. Azt ti., hogy Descartes filozófiai gondolatainak bizonyos értelemben kronológiai feldolgozása mindenekelőtt azért lehetséges, mert alapvetően a fent idézett összefüggés fordítottja igaz: az életrajz élményanyagán át közvetített kor-problémák változnak át Descartes műveiben filozófiai gondolatokká! Ezt az átváltozást nyomon követni jelen esetben tehát annyi, mint az élet-történet konkrét körülményei között feltárni Descartes filozófiai gondolatainak genézisét, a filozófiai visszatükrözés keletkezését, mozgását és forrásait, mint társadalmilag meghatározott folyamatot; egymással való kölcsönhatásukban és összefüggésükben vizsgálni a filozófiai gondolatok létrejöttének társadalmi feltételeit és sajátos belső logikáját.

Az alkalmazott szerkezeti felépítés ennek megfelelően a *történeti és logikai egységeknek és ezen belül az anyagi, társadalmi történeti motívumok elsődlegességének*, mint módszertani elvnek az alkalmazása a filozófiatörténeti-biográfiai irodalomban. (Pontosabban ennek a módszertani elvnek egyik lehetséges formái következménye. Az elv természetesen nem azonos a szerkezettel. Az életrajz-irodalom számára sohasem írható elő kötelező sémaként az Aszmusz művében alkalmazott kronológiai szerkezet. Ahhoz, hogy a szerző adott esetben éppen ezt a formai megoldást választotta, nagymértékben hozzájárul az a kedvező körülmény, hogy Descartes egyes műveinek eleve úgyszólván életrajz jellege van.

A lényeg a formai megoldás elvi tartalma: a filozófus gondolatainak belső logikájában, bár többszörös közvetítésen keresztül, de a történelmi fejlődés adott szintjén meghatározott társadalmi problémák tükröződnek, s a marxista biográfiának ennek a visszatükrözésnek konkrét megvilágításához kell sajátos eszközeivel hozzájárulnia.)

\*

Descartes életrajzának ismertetésén vörös fonálként húzódik végig a szerzőnek az a törekvése, hogy konkrét formában megvilágítsa az ellentmondásos descartesi filozófiát meghatározó társadalmi ellentmondásokat, ezek tükröződését a nevelés rendszerében, a tudományos élet és a társadalom szellemi életének mindazon területein, amelyekkel a filozófus közvetlen érintkezésben állott.

A mű bevezetésében a XVII. századi francia abszolút monarchia társadalmi funkciójának ellentmondásos jellegéből indul ki. Rámutat arra, hogy a centralizált állam bizonyos mértékig érdekelt volt a polgári fejlődésben és ennek megfelelően pozitív hatást gyakorolt a tudományok fejlődésére. A technika és a természettudományok egyes ágainak támogatásán keresztül közvetve viszonylag kedvező feltételeket teremtett a filozófiai gondolkodás fejlődése számára is. Másik oldalon azonban ugyanez a lényegében feudális állam, a Franciaországban viszonylag erős katolikus egyházzal fennálló érdekközössége következtében, az egyházi ideológia uralmi törekvéseinek volt legfőbb támasztéka. Az abszolút monarchia Janus arcának másik felén tehát ott találjuk a királyi hatalom által megtűrt, sőt támogatott jezsuita rendet, amely gyakorlatilag minden tudományos tevékenységre kiható szellemi cenzúrát honosított meg Franciaországban, és kezében tartotta az oktatásnak, a nevelésnek legfontosabb intézményeit, iskoláit. Ennek következtében a *legkedvezőtlenebb* feltételek korlátjaiba kellett ütközniük *ugyanazeknek* a tudományos törekvéseknek, mihelyt az elméleti általánosítások *világnezeti konzekvenciáit* igyekeztek megfogalmazni.

Ez az az ellentmondásos társadalmi és szellemi légkör, amely messzemenően kihatott a század francia filozófiai gondolkodására, így Descartes munkásságára is.

\*

Descartes számos közvetítésen keresztül érintkezik ezzel az atmoszférával. Aszmusz végigkíséri ezeket a közvetítéseket, a fiatal Descartes-tól a hollandiai korszak érett gondolkodójáig.

Nem vállalkozhatunk ennek a folyamatnak részletes ismertetésére, de rá kell mutatnunk Aszmusz elemzésének sokoldalúságára, konkrét jellegére. Így pl.: egy egész fejezetet szentel a Descartes nevelésében, szellemi fejlődésében oly nagy szerepet játszó *La Fleche-i* évek ismertetésére. Részletesen elemzi a jezsuita iskola tanterveit és didaktikai módszereit. Ennek

során kiemeli azokat a közvetítő mozzanatok, amelyekben tükröződnek a kor társadalmi ellentmondásai, és amelyek egyúttal közvetítik ezeket a fiatal Descartes filozófiai gondolkodása felé.

La Fleche-nek a jezsuita oktatás fellegvárának szelleme maga is ellentmondásos. A tanterv klasszikusan skolasztikus, de az abszolút monarchia gyakorlati igényeit kielégítő új tudományágak is teret kapnak az oktatásban (a matematika mechanikai alkalmazása, építészettan). Abszolút tekintély Aristoteles, de előfordul, hogy Galileit dicsőítő szonettek hangzanak fel a kollégium falai között.

A szerző rámutat arra, hogy La Fleche Descartes vallásos világnézetére maradandó hatást gyakorolt, de ugyanakkor ugyanezzel az iskolával kapcsolatban ébred fel benne a skolasztikus „tudomány” iránt a kételkedés, az a *szkepszis*, amely Descartes filozófiai gondolkodásában a tudományosság követelményének feltámasztója és filozófiai rendszerének *logikai kiindulópontja*.

A kollégiumi évek történetének vázlatában a század társadalmi, szellemi életének ellentmondásaiba ütköző Descartes fiatalkori portréja rajzolódik ki előttünk és benne már előrevetítődik ellentmondásos filozófiájának körvonala.

Életének egész későbbi folyamata során megőrizte, sőt megerősítette azoknak az ellentmondásos tendenciáknak impulzusait, amelyeket fiatalkori éveiben kapott. Aszmusz végigköveti az iskolából kilépő Descartes európai utazását. Rámutat arra, hogy első hollandiai útja nemcsak Beeckmann-al, a híres matematikussal való, egész életére kiható megismerkedését jelenti. A társadalmi fejlődésben élenjáró Hollandia iránti csodálata is ekkor születik meg benne. Tudományos ismeretseget köt és érlelődik benne az új módszer gondolata, erősödik a skolasztika iránti csalódása, az a határozott meggyőződése, hogy a tudományokat új, szilárd elméleti és módszertani alapokra kell fektetni: az elvont spekulációk helyett az élet gyakorlatában hasznos hajtó tudományokra van szükség, olyan tudományokra, melyeknek igazságáról minden ember könnyen meggyőződhet, ha világos és tiszta belátással, helyes gondolkodási módszerrel rendelkezik. Európai útja során megszületnek alapvető tudományos, módszertani, ismeretelméleti gondolatai. S amikor a szabadgondolkodás minden megnyilvánulását nyíltan üldöző párizsi légkör lehetetlenné teszi az életmű gyümölcseinek teljes beérését, Descartes második hazájául választja a XVII. század „tökés mintaáll-

mát” a gondolkodás viszonylagos szabadságának honát, Hollandiát.

\*

Aszmusz tehát joggal helyezi Descartes filozófiájának részletesebb kifejtését könyvének azon fejezeteibe, amelyekben második hollandiai tartózkodásainak eseményeit tárgyalja. Hiszen maradéktalanul igaz, hogy Descartes életének korábbi szakaszaiban felgyülemlett tapasztalatai hatására formálódnak ki azok a filozófiai gondolatok, amelyek később a Hollandiában frott művek megfogalmazott filozófiai konklúzióinak úgyszólván premisszáivá válnak.

Az egyik alapvető érintkezési pont, ahol a kor társadalmi anyagi, szellemi tendenciáinak és a descartesi gondolkodás belső logikájának közvetlen kapcsolata úgyszólván in statu nascendi figyelhető meg, maga az alapvető descartesi kérdés-feltevés, azaz a szkepszissel kapcsolatos állásfoglalása.

A szerző részletesen foglalkozik az újkori szkepticizmus problémáival, annak Descartesra való kihatásaival. Érzékelteti: a *szkepszis* és a *leküzdésére* irányuló törekvés, amely Descartes filozófiai gondolkodásának kiindulópontja, nem egyszerűen egy polemikusan született filozófiai rendszer pusztán belsőleg szükségszerű logikai kiindulópontja, hanem kortűnet, korprobléma. Nem elvont logikai kezdet csupán, hanem olyan kérdés-feltevés, amely egy egész feltörekvő osztály, a burzsoázia kritikai magatartásának egyik első ideológiai megfogalmazása.

S ha a szkepszis bizonyos mértékig már a XVI. század szkeptikusánál, Montaignénél a kibontakozó antiskolasztikus kritikanak meghatározott színvonalát jelenti — amint erre, bár nem elég hangsúlyozottan, de Aszmusz rámutat — Descartes jellegzetes kérdés-feltevése: a szkepszis kereteit határozottan túllépő ideológiai kritika *magasabb síkjának* kibontakozásával egyértelmű.

Aszmusz helyesen állapítja meg, hogy Descartes túlmutat Montaigne-on: hiszen szerinte az anti-skolasztikus kritika kezébe adandó legdöntőbb fegyver nem az elvont és önmagában vett szkepszis, hanem a kételkedést jogos határok közé szorító, a tudományos ismeretek pozitív tartalmát biztosító tudományos módszer. Ennek érdekében pedig meg kell találni *ismereteink kritériumát*.

Ez jellegzetesen XVII. századi gondolat. Ha Aszmusz nem is fogalmazza meg nyíltan, mégis amikor számos helyen kimutatja a természettudományok és a technikai követelmények közötti összefüggéseket, akkor világossá teszi, hogy az ismERE-

tek kritériumának feltárására irányuló törekvés objektív alapja nem utolsó sorban a termelőerők, a technika fejlődésének a tudományok iránt támasztott követelményeiben található meg. Descartes nem ismeri fel ezt az objektív összefüggést. Számára ez a törekvés subjektíve közvetlenül mint a matematikai tudás hitelességének belső logikai követelménye jelentkezik. (I. m. 198. o.)

Ezzel kapcsolatban a szerző rámutat arra az ellentmondásra, amely áthatja Descartes gondolatmenetének belső logikáját: a filozófus a hollandiai tapasztalatok alapján *felismeri a tudományok hatalmas gyakorlati jelentőségét* a termelőerők fejlesztésében, a skolasztikus spekulációkkal szembeszegezi a tudományok gyakorlati hasznosságának elvét, ugyanakkor azonban *nem ismeri fel az összefüggés másik oldalát*, azt, hogy a tudomány elméleti tételei éppen a gyakorlatban találják meg igazságuk *kritériumát*. Ennek a ténynek — mint Aszmusz több helyen megjegyzi — Descartes filozófiájának egészére nézve jelentős kihatása van: éppen a *gyakorlat kritérium jellegének fel nem ismerése következtében jut el logikailag szükségszerűen a „clare et distincte” koncepciójához*, az idealista racionalizmus „kritériumáig”, amely azután az „idealizmus bélyegét nyomja rá egész tudományelméletére” (152. és 198. o.).

Másrészt Descartes természettudományos nézeteiben fizikájában érvényesülő *mechanikus materializmus* a manufaktúrális *termelési gyakorlat* bizonyos jellemvonásait viseli magán (104. o.), tehát „mélyreható kapcsolat van Descartesnek a tudomány gyakorlati jelentőségére vonatkozó nézete és fizikájának materializmusa között.” (145. o.)

Ez a gondolat nem új a marxista Descartes-irodalomban, de nagy fontossága van a karteziánizmus értelmezésében. Ezért helyesebb lett volna, ha a szerző nem elégszik meg néhány erre vonatkozó utalással és mélyebben elemzi a gyakorlattal kapcsolatos descartesi állásfoglalás messzemenő ismeretelméleti és ontológiai kihatásait.

Eközben helyes lett volna utalni annak a ténynek a jelentőségére is, hogy ha Descartes rá is mutatott a termelési, technikai gyakorlat, valamint a filozófia és a természettudományok közötti összefüggésekre egyes oldalaira, távolról sem közelítette meg a társadalmi-politikai gyakorlat szerepének a felismerését.

Itt kell rámutatnunk a mű egyes hiányosságaira. Aszmusz a kronológiai vonalvezetést mindig és minden körülmények

között fenntartja. Ez némileg merev felfogás, amely bizonyos mértékig megtöri a descartesi filozófia belső logikájának rendszeres kifejtését. (Lényegében három külön fejezetben a VII., VIII. és IX. fejezetben fejt ki többé-kevésbé összefüggően Descartes filozófiai nézeteit. Ezek a fejezetek kronológiai sorrendben követik Descartes legfontosabb filozófiai munkáit.)

Az alapvető és lényegében helyes szerkezeti koncepciónak ez a nem elég rugalmas alkalmazása megnehezíti a descartesi filozófia egészének rendszeres áttekintését.

A mű tanulmányozása nyomán kialakuló összkép átfogja ugyan Descartes filozófiájának és tudományos nézeteinek minden oldalát, a filozófiai portré mégsem mutatkozik eléggé egységesnek az olvasó előtt.

Marxnak Descartes materialista fizikája és idealista metafizikája közötti ellentétéről szóló ismert aforisztikus megállapítását<sup>1</sup> alapul véve lényegében helyesen mutatja be a szerző Descartes *idealista* ismeretelméleti, metafizikai tanításait és részletesen ismerteti *materialista* kozmogóniáját, mechanikáját, biológiáját, természettudományos nézeteit.

A szerkezeti felfogás helyenként merev alkalmazása következtében azonban a descartesi filozófia ellentmondásos pólusai bizonyos fokig inkább egymás *mellett*, mint egymással való ellentétes kölcsönhatásukban vonulnak végig a művön.

Egy ellentmondásos Descartes bontakozik ki előttünk, de nem kap elegendő hangsúlyt az a tény, hogy ez az alapvető ellentmondás egy- és ugyanazon filozófiai rendszer — bár végső fokon mindig inkonzekvens — egységében elevenedik meg. A dualizmus tehát a maga ellentmondásaival szervezettebb szerkezeti egységet képez Descartes filozófiájában, mint ahogyan ez a mű olvasása nyomán érzékelhetővé válik. Ez a tény pedig további következményeket von maga után.

A szerző több helyen felveti a kérdést: vajon mivel magyarázható a Descartes egész életstílusára és tudományos munkásságára annyira jellemző kompromisszumos jelleg? A kérdés joggal merül fel, hiszen megoldása közelebb visz a descartesi filozófia ellentmondásainak megértéséhez is.

A probléma így fogalmazható meg: vajon mennyiben ösztönzik Descartest *külső* kényszerítő társadalmi körülmények az elvi oportunitizmus felé, s mennyiben hajlik erre társadalmi körülményei következtében ellentmondásos egyéniségének *belső* világnézeti konfliktusainak súlya alatt?

<sup>1</sup> K. Marx és F. Engels Művei. II. köt. 124. o. Bp. 1958. Kossuth Kiadó.

Aszmusz álláspontja ebben a kérdésben nem elég egyértelmű, nem eléggé kidolgozott. Egy helyen utal arra, hogy Descartes egyénisége is ellentmondásos, hogy a vallásos neveltetés eszmei hagyományainak, előítéleteinek és a tudományos tevékenységével kapcsolatos materialista hajlandóságának ellentéte Descartes belső személységek konfliktusaként is jelentkeznek, s „ennek következtében Descartes filozófiai és tudományos nézetei tele vannak ellentmondásokkal”. (I. m. 16. o.)

Rámutat azokra a nagy különbségekre is, amelyek a Galileit elítélő itáliai viszonyok, a koppernikuszi tanításokat betiltó párizsi légkör és a viszonylag szabad Hollandia atmoszférája között fennáll. Ezzel kapcsolatban utal arra, hogy a tudományos munkásságot fenyegető külső kényszerítő körülmények nem voltak olyan súlyosak Hollandiában, mint Párizsban, vagy még inkább, mint Itáliában.

Ennek ellenére amikor Descartes eszmei engedményeinek konkrét vizsgálatára tér rá (a „Világról” c. mű kiadásától való eltekintés, Koppernikusz nézeteinek megkerülése, tartózkodása etikai nézeteinek publikálásától stb.), hajlandóságot mutat arra, hogy Descartes kompromisszumait egyoldalúan a társadalmi reakció nyílt, brutális, adminisztratív beavatkozásától való egyszerű félelemből vezesse le.

Vitathatatlan, hogy Descartes kompromisszumos életstílusában nagy szerepe van annak a törekvésnek, amelynek során igyekezett a viszonylag szabad filozófiai gondolkodás kedvező, kényelmes társadalmi feltételeit biztosítani. Hiszen mint a filozófust hollandiai tartózkodása során ért heves támadások részletes ismertetése (X. fejezet) is bizonyítja, a zaklatásoktól Hollandiában sem volt teljesen biztosítva.

Aszmusznak mélységesen igaza van akkor is, amikor vitatkozik az egyházi és a feudális világi reakció XVII. századbeli franciaországi szerepét minden áron tisztára mosó Boorsch és Cohen ellen.

Ez azonban az igazságnak csak egy része. Chanut-hoz intézett levelének olyan beállításban történő ismertetése pl., amint ezt Aszmusz teszi (73. o.) — a szerzőnek a mű elején tett, s fent idézett általános megjegyzése ellenére is — önmagában azt a látszatot kelti, mintha Descartesban magában nem lennének belső világnézeti és erkölcsi konfliktusok, mintha magatartása kizárólag egy külsőleg, külszínre törekvő taktika volna.

A Descartes portréjának ez a bizonyos fokig leegyszerűsített és ezért nem egészen

élethű szemléletmódja elfedi az író előtt azt, hogy a descartesi magatartás ellentmondásait az egyházi reakcióval szembeni közvetlen taktikai megfontolások és saját osztályhelyzetéből, neveltetéséből fakadó belső világnézeti kötöttségei együttesen határozzák meg. Ezt egyébként a „Discours” annyiszor vitatott III. fejezetében maga Descartes is megfogalmazza, amikor így ír: „Az első az volt, hogy engedelmessékedem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodtam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak... egyrészt azért, mert gyakorlati szempontból mindig ezek a legkényelmesebbek...” (a társadalmi reakcióval szembeni éles összeütközéstől való félelem óvatos megfogalmazása!). „... másrészt pedig azért, hogyha tévednék, ne térjek le annyira az igaz útról... Ily módon szabadultam meg azóta minden megbánástól és lelkiismeretfurdalástól”.<sup>2</sup> (Utalás saját belső lelkiismereti konfliktusaira!)

Ezen a helyen tehát Descartes nem egyszerűen csak a „gyakorlati kényelmességgel” indokolja kompromisszumos életfelfogását, hanem meggyőződésének belső bizonytalanságával és saját belső lelki nyugalmának biztosításával is.

Úgy gondoljuk, hogy Descartes egyéniségében rejlő ellentmondások feltárásának bizonyos fokú háttérbeszorulása azzal van összefüggésben, hogy a belső ellentmondásokkal terhelt filozófiai életmű megrajzolása során a szerző nem ad kellő mértékben egységes képet. Következésképpen a kibékíthetetlen ellentmondásokat feloldhatatlanul „egyesítő” filozófiai rendszer belső feszültségének nem eléggé erőteljes érzékelte nem állította a szerzőt kényszerítő erővel a descartesi karakter konfliktusainak, az életrajzírótól joggal elvárható, elmélyültebb ábrázolásának feladata elé.

Ezeknek a mozzanatoknak figyelembevétele önmagában természetesen nem magyarázhatja a descartesi filozófia belső ellentmondásait, de feltétlenül megkönnyítheti ezek pontosabb értelmezését.

\*

Mint a bevezetőben megállapítottuk: a mű többek között ismeretterjesztő jellegű. Ugyanakkor több is annál. Úgy tekinthetjük, mint jelentős segítséget a filozófiatörténet előadói számára, akik segítségével jelentősen kibővíthetik a XVII. század filozófiatörténetéről szerzett ismereteiket. Ezt segíti a könyv végén összegyűjtött bő jegyzetanyag is, amely egyéb funk-

<sup>2</sup> Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény I. köt. Tankönyvkiadó. Bp. 1958. 196 — 199. o.

ciói mellett bő tájékoztatást nyújt a nemzetközi Descartes-irodalomról.

Ismertetésünk során nem térhettünk ki Aszmusz művének összes értékére és hiányosságára. Nem foglalkozhattunk részletesen azokkal a tényanyagban és elem-

zésekben gazdag fejezetekkel, amelyek Descartes egész természettudományos tevékenységét felfölelik, s amelyek a könyvet a tudománytörténet iránt érdeklődők számára is igen használható forrásmunkává teszik.

*Munkácsy Gyula*

## D. Bohm : Causality and Chance in modern physics

(London, 1957.)

A szerző de Broglie és Vigier mellett a legismertebb képviselője annak az irány-  
nak, amelyet az ellentábor mint a klasszi-  
kus fizika, vagy éppen a mechanisztikus  
elmélet korlátai között mozgó kauzalitás-  
felfogás fenntartását védelmező irányzatot  
jellemmez. Ezzel szemben Bohm szerint  
éppen az uralkodó valószínűségi interpre-  
táció mechanisztikus, csak éppen ez egy  
sajátos „indeterminisztikus mechanizmus”.  
Okság és véletlen nem abszolút ellen-  
tét, éppennygy, mint „determinált” és  
„statisztikus” nem az. Az ilyen ellentétek  
onnan erednek, hogy egyik vagy másik  
mozzanatot emelik egyoldalúan ki, holott  
a két fogalom egymásra utal.

Heisenberg bizonytalansági relációja a  
ma általánosan elfogadott kvantumelmé-  
lethől következik, de nem a természet alap-  
törvénye, mint Heisenberg értelmezi. Nem  
is minden lehetséges mérés örök határa.  
Korlátolt érvényességi területe van.

Bohm a kvantumelmélet szokásos inter-  
pretációjának hibáját abban látja, hogy  
eszerint egy atomnak egyáltalán nincsen  
semmiféle tulajdonsága, ha az nem meg-  
figyelés tárgya. (92) Bohm egy kvantum-  
alatti mechanikus színvonal (sub-quantum  
mechanical level) létezését posztulálja.  
Ezen a színvonalon a mikroobjektum ob-  
jektív valósága, kauzalitás, meghatározott-  
ság stb. lehetséges. Ehhez a hipotétikus  
kvantum-alatti színvonalhoz viszonyítva  
a kvantumfizika mai megállapításai meg-  
közelítők, nem abszolút jellegűek.

Az uralkodó kvantumelméleti inter-  
pretáció azért nem akarja egy sub-quantum  
színvonal lehetőségét elismerni, mert  
az a jelenleg rendelkezésre álló módszerek-  
kel nem figyelhető meg (99). Ami pedig  
nem figyelhető meg, az az uralkodó elmé-  
let szerint nem létezik.

Recenzens emlékeztet arra, hogy ugyan-  
ezt a gondolatot az elmúlt évek folyamán  
többben kifejtették. (Fogarasi, Bunge,  
Schrödinger). Az uralkodó interpretáció a  
meg nem figyelhetőséget abszolutizálja,  
elvi meg nem figyelhetőségnek tartja és  
abból nem-létezési következtetéseket haj-

landó levonni. Ami nem figyelhető meg,  
— az nincs, vagy : a fizika számára nincs  
metafizika, materialisztikus metafizika  
(Pauli, Heisenberg kifejezései), stb.

Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az inde-  
terminisztikus álláspont hívei a *szubjektív  
negációnak* (meg nem figyelhető) sokkal  
messzemenőbb „objektív” jelentőséget tu-  
lajdonítanak, mint azt a negáció tényleges  
bizonyító ereje alapján joguk volna meg-  
tenni.

Bohm bírálói két szempontból szokták  
álláspontját elvetni : 1. nem tudja néze-  
tét kísérletekkel bizonyítani ; 2. mecha-  
nista. Utóbbi nézetet a szovjet irodalom-  
ban is olvastuk. Recenzens véleménye : az  
első megjegyzés igaz, de pontosan fogal-  
mazva csak azt mondhatjuk, hogy Bohm  
és Vigier *egyelőre* nem tudják hipotézisü-  
ket bizonyítani. De ez nem jelenti azt,  
hogy elméletük helytelen és azt sem, hogy  
a jövőben nem volna lehetséges akár kísér-  
letileg, akár elméletileg bizonyítani.

A második ellenvetés nézetem szerint  
leegyszerűsített formában értelmezi Bohm  
nézetét. Könyvének zárófejezetében Bohm  
azt a követelést állítja fel, hogy a termé-  
szettörvénynek a jelenleginél általánosabb  
konceptióját dolgozzuk ki, amely megha-  
ladja a mechanizmus és indeterminizmus  
alternatíváját.

Bohm elismeri, hogy az ő álláspontja  
sem ad választ arra a kérdésre, miben áll  
a partikulák belső szerkezete. De a fel-  
adat szerinte abban áll, hogy megtaláljuk  
a választ, vagyis feltárjuk ezt a szerkeze-  
tet. Ez valami új lesz ahhoz képest, amit  
eddig ismerünk (123).

Összefoglalva : az uralkodó indetermi-  
nisztikus valószínűségi agnoszticizmus bí-  
rálata igen meggyőző. Bohm pozitív állás-  
pontját egyelőre nem tudja kellő bizonyító  
erejű argumentációval alátámasztani, de  
mégkevésbé látunk okot annak kategori-  
kus elvetésére, amivel a pozitívizmus a  
kérdést elintézhetőnek véli.

*Fogarasi Béla*

## Bertrand Russell : Why I am not a Christian?

(George Allen & Unwin Ltd., London, 1957.)

Ismeretes Engels szellemes példázata a hajdani polgári szabadgondolkodókról, akik — mihelyt a burzsoázia hajója viharba került — csendben visszatértek a valláshoz, „egészen úgy, mint ahogy a hetyke legényke eldobja az égő szivart, mellyel hencegve a fedélzetre sétált, mihelyt a tengeri betegség egyre jobban hatalmába keríti.” A polgári ateizmus és antiklerikalizmus egykori heve, lobogó lángja hánvába hűnyt abban a történelmi pillanatban, amikor a szintérre lépő munkásosztály kibontja zászlaját a kizsákmányolás kapitalista formája és ezzel mindenféle osztályelnyomás ellen. A nép számára meg kell őrizni a vallást és maga a burzsoázia is felcsereéli a materializmust a fideizmus modern és tudományosan dokumentált, „elfogadhatóbb” változataival.

Ennek a folyamatnak szükségszerű velejárója, hogy szűk térre szorul Spinoza, Diderot, Holbach és Feuerbach öröksége, a polgári valláskritika is. De az istenhit szórványosan jelentkező polgári bírálói kiindulópontjuktól és szándékaiktól független — szükségszerűen maguk is korlátozzák lehetőségeiket abban a pillanatban, amikor hátat fordítanak a materializmusnak és elválasztják a vallás bírálatát a fennálló társadalmi viszonyok bírálatától. Hiszen a vallás kritikája végső fokon azoknak a viszonyoknak a bírálata, amelyeknek az istenhit torz, fantasztikus, de szükségszerű visszatükrözése. Hiszen a természetfölötti lények világára csak az képes valóban nemet mondani, aki arra törekszik, hogy a földi világban megszabadítsa az embert minden, őt korlátozó hatalomtól.

Éppen ezért nem lehet a társadalmi fejlődés mai fokán szembefordulni a kommunizmussal és ugyanakkor kellő hatékonyással harcolni a vallás ellen is. Nem lehet elvetni a materializmust és ugyanakkor elméletileg leküzdeni az istenhitet. Nem lehet az osztályok harca fölé emelkedni a politikában és „meghaladni” a materializmus és az idealizmus ellentétét az ideológiában. Jellemzően mutatkozik ez olyan polgári filozófusoknál, mint Bertrand Russell, akiknek éppen az a legfőbb törekvésük, hogy kiküszöböljék ezt az alternatívát.

A mai polgári valláskritika ezért sok vonatkozásban *ellenmondásos és fonák* jelleget mutat. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e gondolkodók álláspontjának ateisztikus, antiklerikális tendenci-

ait negative értékeljük, vagy akár lebecsüljük.

Igaz: e gondolkodók legtöbbjének valláskritikája — éppen a dialektikus materializmussal folytatott éles vitájuk következtében — nem egyszer erősen *retrográd* hangsúlyt kap. De figyelembe kell venni azt is, hogy a kommunizmus ellen folytatott harc a vallás apologetái s a kapitalizmus vallásos védelmezői szemében nem jelent jogosítványt az istenhit bírálatára. Jellemző, hogy Russellt, akit a második világháború idején meghívtak a New York-i egyetem filozófiai katedrájára, — éppen a vallással kapcsolatos álláspontja miatt — bírói ítélettel tiltották el attól, hogy az USA bármelyik iskolájában taníthasson. A mai burzsoázia társadalmi közérzete nem bírja el még a polgári szabadgondolkodóknak ezt a visszás és végső fokon idealisztikus jellegű valláskritikáját sem.

### 1

Russell valláskritikai és etikai vonatkozású cikkeinek gyűjteménye a szerző 15 tanulmányát tartalmazza, amelyek 1899 és 1954 között láttak napvilágot. A cikkek szerzője ebben a műben is szellemes írónak, tehetséges gondolkodónak mutatkozik, aki egész pályája során szemben állt a tételes vallással, mindenekelőtt a katolicizmussal, amelynek erkölcsi hipokrizisét, logikai ellentmondásait sok vonatkozásban helyesen bírálja. Hogy ez a bírálat mégsem képes a dolgok gyökeréig hatolni, ez nem Russell tehetségén, hanem osztályálláspontján múlik. Russell a mai angol liberális burzsoázia pozíciójából bírálja a vallást, s noha e téren olyan nagy elődei vannak, mint Hobbes és Toland, az általa képviselt neopozitivistá alapról csupán egy — végső fokon a vallással összeegyeztethető — agnosztikus — szkeptikus álláspontot lehet védelmezni.

Ismeretelméletileg Russell tulajdonképpen az új-hegelianusoktól indult el, de nem előre, a materializmus, hanem vissza, Kant és Hume irányába. Miként Feuerbach, ő is a hegeli abszolút eszme bírálatával kezd, amelyet az istennel azonosít. Russell azonban nem azért bírálja Hegelt, mert az eszméből, s nem az anyag valóságából indul ki, hanem azért, mert a jelenségek, az esetlegesség szférája mögött feltételez valamiféle „abszolútumot”. („*Seems Madam? Nay, it is*”.) Ez a kritika aztán mindenféle abszolútum bírálatává szélesedik

és kirajzolódik a szerzőnek az a törekvése, hogy *jelülemelkedjék mind az anyagon, mind a tudaton*. Russell az anyag elemi részeit éppúgy, mint a szellemet „logikai fikciónak” tekinti, a törvényeket pedig konvencióknak, amelyek nem képezhetnek kiindulópontot semmilyen világnézeti általánosításhoz. („*What I believe?*”)

Abból a tényből, hogy Russell szubjektivistikus pozícióból harcol az istenhit ellen, s hogy tagadja az anyag objektivitását, következik, hogy a vallás ellen alkalmazott érvei elsősorban *logikai természetűek* s fő feladatának a vallásos és tudományos *gondolkodás* ellentétének bizonyítását tartja. Ezen a szférán belül azonban kitűnő debatternek és népszerűsítőnek bizonyul s az érvek gazdag tárházát nyújtja.

A vallásos dogmatizmus russelli bírálata *módszertani* szempontból meghatározza egész polémiáját: a vallást elsősorban mint olyan ideológiát bírálja, amelynek alapvető jellegzetessége, hogy eleve adott végkövetkeztetéshez keres érveket. Ebből kiindulva bizonyítja, hogy isten a vallásban csak *a priori* adott lényként szerepelhet, logikai úton azonban létezését nem lehet levezetni. Isten nem lehet minden dolgok végső oka, hiszen a logika arra kötelez bennünket, hogy az okság elvét minden jelenségre kiterjesszük s ezen az alapon azt is el kellene ismernünk, hogy magának istennek is van oka. Hasonlóképpen jutunk arra a következtetésre is, hogy magának a világnak az időben nem lehetett kezdete.

Általában elmondható: valláskritikájának sarokköve az a gondolat, hogy az isten-fikcióval szemben érvényesíteni kell ugyanazokat a logikai princípiumokat, mint a „teremtett” világgal szemben. Jellemzően és meggyőzően bírálja például ennek kapcsán azt az istenérvet, amely a természeti törvényszerűségek létezéséből egy értelemmel és akarattal rendelkező *törvényhozó* létezésére következtet. Miért éppen ilyen és nem más törvényeket alkotott isten? — teszi fel a kérdést. Ha erre azt válaszoljuk, hogy isten akaratát ebben a vonatkozásban valami meghatározta, akkor ezzel már azt is elismertük, hogy isten is alá van vetve valamilyen törvényszerűségnek, de ezzel egyszersmind ki is küszöböltük isten létezésének lehetőségét. Ha viszont istent ebben semmi sem befolyásolta, akkor ezen az alapvetően lényeges ponton megbontottuk a törvények láncolatát s ezzel megsemmisítettük a törvényt, mint *egyetemes* érvényességű kategóriát.

Russell szellemesen támadja a vallásos teológiát és ezen alapuló istenbizonyítékot is: vajon, ha isten lehetőségei áll-

nának rendelkezésünkre, „nem jutna jobb teremteni való eszünkbe a Ku-klux-klan-nál és a fasisztáknál?” („*Why I am not a Christian?*”)

A vallásnak ez a racionalisztikus, a meggyőződés szenvedélyességétől fűtött, iróniával gazdagon fűszerezett kritikája azonban — éppen a szerző filozófiai pozíciója miatt, nem egyszer alapvető kérdésekben is — *visszajára fordul*.

Magától értetődik, hogy az anyag objektivitásának tagadásával Russell önmagát fosztja meg az istenhit eredményes bírálatának *conditio sine qua non*-jától. Aki egyaránt kétségbevonja, „abszolutumokként” veti mind az anyagot, mind az istenséget, az csak egyfajta szkeptikus szubjektivizmus alapjára helyezkedhet, ebből kiindulva viszont *nem lehet kizárni* isten létezését. A szerző egy helyütt be is vallja: végeredményben nem ítéltető meg, hogy a vallás igaz-e („*Has religion made useful contributions to civilization?*”) és isten létezésével kapcsolatban is szükségesnek tartja megjegyezni, hogy létezése *nem bizonyítható*, ugyanúgy, ahogyan *ki sem zárható*. („*What I believe?*”)

A neopozitivizmus abban is közel áll az agnoszticizmus hume-i vonalához, hogy kiindulópontjánál fogva *indeterminista*. Ebből aztán az következik, hogy ugyanaz a Russell, aki az imént meggyőzően hadakozott a „végső ok” tomista istenbizonyítéka ellen, itt — önmagának is ellentmondva — azt a meghökkentő érvet vonultatja fel, hogy „a világ *ok nélkül* is képes mozgásra”, — attól való félelmében, hogy az autodinamizmus, a causa sui elfogadása a determinizmushoz sodorná („*The existence of God?*”, „*Why I am not a Christian?*”). De nem lehet eredményes az ateizmus szilárd megalapozása más vonatkozásban sem: aki logikai fikciónak tartja az anyagot és konvencióknak törvényszerűségeit, az nem tarthatja lehetetlennek, legfeljebb *valószínűtlennek* a halál utáni életet sem. („*Do we survive death?*”) A hőhalálméletet és Eddingtonnak azt a tételét, hogy a földön kívül nincsenek értelmes lények (mindkettő a modern fideizmus jellegzetes érve) Russell a vallás és isten léte *ellen* próbálja felhasználni, azt bizonyítván velük, hogy „a világ nem tökéletes”. Mondani sem kell talán, hogy ezen a naivitáson a teológusok csak mosolyognak.

## 2

Russell igen nagy jelentőséget tulajdonít *a valláserkölc*s és a vallással egy töről fakadó *konzervatív polgári morál* bírálatának. Nagy elmeéllel és igen találóan ana-

lízálja, gúnyolja a valláserkölcset, az üres moralizálást és a burzsoá hipokrizist (különösen a „Nice people” című írásában, ahol nem bonyolódik spekulációkba, hanem pamfletszerű leleplezését adja a konzervatív burzsoá erkölcsnek). A fő súlyt a vallási erkölcsi követelmények és az élet valóságos erkölcsi viszonyai élesen mutakozó ellentétességének megvilágítására veti.

Bírálja a vallásos dogmatizmusból fakadó türelmetlenséget, az egyházak ideológiai és politikai terrorját, s ezzel összefüggésben éles szarkazmussal világítja meg a Janus-arcú keresztény etika másik arculatát, amelynek alapján a hatalmasok engedelmséget és sorsukban való megnyugvást követelhetnek a tömegektől. Rámutat arra, hogy a vallásos istenfogalom az ókori despotizmusból származik s mindmáig viseli a despotizmus erkölcsének jellemző vonásait. Ezen a ponton eljut annak felismeréséig, hogy az erkölcsi jó és rossz fogalma nem függhet az isteni rendeltetéstől s világi követelményekkel összefüggésben keletkezett.

Russell etikai álláspontja azonban — általános filozófiai kiindulásából következően — erősen szubjektivistikus. Ismeretelméleti pozíciójához híven tagadja egy tudományos etika lehetőségét, a bűnt és az erényt *konvencióknak* tekinti: bűn az, amit a többség annak tekint. („*The new generation.*”) A kommunizmus a bűn és a büntetés fogalmát szerinte érintetlenül vette át a vallástól. („*Religion and morals.*”) Ugyanakkor nem veszi tekintetbe az erkölcs osztálymeghatározottságát, azt, hogy a jóról és a rosszról különböző társadalmi helyzetű embereknek szükségszerűen különböző fogalmaik vannak.

Russell a vallási erkölccsel folytatott vitájában is csak *idealisztikus* motívumokat képes felvonultatni. A háború fő oka például mindenekelőtt a rosszindulat és a tudatlanság; le is szögezi, hogy a gazdasági és politikai okok itt csak alárendelt szerepet játszanak. A rosszindulat viszont félelemből, irigységből származik s már meg is érkezünk a jellem „fiziológiai alapjához” egy erősen idealisztikus színezetű antropologizmushoz. („*What I believe?*”)

Sok szó esik ezekben a fejezetekben és külön tanulmányokban a *szexuális erkölcsekről*. A szerző érdekesen elemzi a patriarchális és polgári családi formák bomlását, az ipari fejlődés hatását a család életére, azt a fejlődést, amelyben az állam egyre többet vállal át a család funkcióiból. Ebből a folyamatból azonban azt vezeti le, hogy — amikor a gyermeknevelés gondját is átvállalja az állam — a házasság,

mint intézmény megszűnik és az emberek természetének — Russell szerint — leginkább megfelelő promiskuitás fog dominálni.

Abból, hogy a kapitalizmus viszonyai között (ahogy Russell ezt megfogalmazza: „nagyvárosi, ipari környezetben”) felbomlanak a hagyományos családi erkölcsi normák és — nem utolsósorban a szabad párválasztás súlyos akadályai miatt — a kölcsönös vonzalmon alapuló, huzamosabb ideig tartó *monogámiák ritkák*, azt következteti, hogy a házastársi hűség követelménye végeredményben *megvalósíthatatlan*, a házasságon kívüli élet erkölcsi elítélése feltétlenül abszurd. Példája ez annak, hogy a neopozitivizmus a vallás merev normái elleni harcában voltaképpen nem képes túlhaladni egyfajta dogmatizmuson. Igaz: elutasítja a nemi-erkölcsi vallásos-aszkétikus, az élettől elszakadt felfogását, de végső fokon maga sem tesz egyebet, mint, hogy a kapitalizmus viszonyai közt uralkodó erkölcsi állapotokat hiposztázálva, azokat az időtlen dogma rangjára emeli.

### 3

Russell filozófiai kiindulópontja összefüggésben van *társadalmi-politikai* elveivel. Ismeretes, hogy a szerző ellenzi az atombombával folytatott kísérleteket s könyvének több helye is tanúskodik arról, hogy nem rokonszenvezik az amerikai „plutokráciával” sem. Ugyanakkor azonban Russell nem kevésbé helyezkedik szembe a kommunizmussal, mint a vallással. Ez mélyen összefügg azzal, hogy ugyanúgy tagadja az anyag objektív realitását, mint az isten létezését. Russell ezekben az alapvető kategóriákban látja a dogmatizmus melegágyát és ebből kiindulva azt állítja, hogy a *kommunizmus is csak vallás*, amely ellen ugyanúgy fel kell venni a küzdelmet, mint a katolicizmus, a protestantizmus, a buddhizmus vagy az iszlám ellen, mivel ezek „az értelem és a szabadság ellenségei”, a fanatizmus melegágyai.

Ennek az álláspontnak a politikai konzekvenciái több tanulmányban kifejezésre is jutnak. A *Thomas Paine*-ről szóló cikkben tulajdonképpen a szerző a saját felfogását fogalmazza meg: helyesli, hogy Paine, aki szembeszállt Washington és Pitt konzervativizmusával, szembehelyezkedett Robespierre-el, a forradalmi terrorral is. Erőszak és erőszak között nincs különbség, — a fasizmus és a kommunizmus, a proletárdiktatúra és az inkvizíció egy tőről fakadnak: *a hiból, az ész csödjéből*, ez pedig az első világháború „pszichológiai katasztrófájából”, amely két, „lényegében



keresztény” mozgalmat fakasztott: a náciakat és a kommunizmust. („*Can Religion cure our troubles?*”)

De Russell még tovább megy: a kommunizmus mindössze egy fajtája „a katolikus szkepticizmussal” (és itt azt a fantasztikus megállapítást teszi, hogy Lenin az ortodoxia bizantinus vonásai befolyásolták), amely — szemben „a protestáns szkepticizmussal”, — végeredményben nem tud megenni tekintély és dogmák, valamint „egyház” nélkül. A kommunizmus egyháza persze a párt („*Catholic and Protestant Sceptics*”). Az egyház, a kommunizmus és a „plutokrácia” abban azonosak, hogy egyaránt a többség elvét érvényesítik, pedig — mondja Russell — a kollektív bölcsesség nem pótolhatja az egyénit: mindig az ellenzéki egyének a haladás hordozói. („*Freedom and the Colleges*.”)

Itt mutatkozik meg az is, hogy napjaink polgári ateizmusa, amely fő ellensége, a társadalmi harc fő kérdésének a vallás elleni küzdelmet tekinti, de ugyanakkor nyit tüzet az istenhitre, amikor a kommunizmusra, ezzel végeredményben kárt okoz az ateizmus és antiklerikalizmus ügyének is. Azért is, mert az egyházaknak áll érdekükben, hogy az ideológiai harc fő frontja ne a burzsoázia és proletáriátus, hanem a vallás és minden más ideológia között húzódjék. Azért is, mert az, aki a

materializmust a dogmatizmussal azonosítja — ezen a ponton nemcsak a revizionistákkal társul, de — akaratan kívül — magával a vallásos apologetikával is, amely napjainkban jórészt ugyanezen az alapon deklarálja a kommunizmust valamiféle ellenvallásnak, pusztá hitnek. És persze azért is, mert a jelenségvilág abszolutizálása, az anyag „kiküszöbölése” utat nyit a misztikum, az irracionalitás számára.

A mai neoskolaszták tiltakoznak az ellen, hogy idealistáknak minősítsék őket és a maguk módján csatáznak is a szubjektív idealizmussal. Bertrand Russell a szubjektív idealizmus oldaláról — felveszi a küzdelmet az objektív idealizmussal, a vallással, de közben tiltakozik a materializmus, a kommunizmus ellen is.

Mint láttuk, a valláskritikának ez a szubjektivista módja *korlátokat* emel saját fejlődése elé, sőt: nem egy vonatkozásban *retrográd* tendenciákkal telíti azt. Russell *fegyvertára* ugyanakkor sok tekintetben tanulságosnak mondható. A marxista filozófia feladata éppen ezért kettős: úgy kell feltárnia az idealizmus belső ellentmondásait, hogy közben ne feledkezzék meg az idealizmus különböző formái közötti ellentétek hasznosításáról, sőt: az idealista valláskritika pozitív tendenciáinak elemzéséről és értékesítéséről sem.

Lukács József

## Julius Kraft: Von Husserl zu Heidegger

(Második, bővített kiadás — „*Öffentliches Leben*” Kiadó. 1957. Frankfurt am Main.)

A fenomenológiai iskola és fő képviselői ellen írt polémia — vagy nevezhetnénk filozófiatörténeti monográfiának is — egy igen határozottan megfogalmazott célt van hivatva szolgálni. Ez pedig „a kritikai filozófia” megingott és megingatott tekintélyének helyreállítása volna. A kanti filozófia — és ami Kraftot még érzékenyebben érinti — a neokantianus filozófia „tekintélyét” sok mindentől kell féltetnie. Mindenekelőtt a hegeli dialektikától — ez álarc mögött a hegeli dialektikát következetesen végigvivő, a materialista dialektikát létrehozó marxizmustól. Kraft azonban a fenomenológiától, és a fenomenológia talaján létrejött egzisztencializmustól félti. Természetesen a husserli „szigorú tudomány” követelménye és a heideggeri majd sartré-i egzisztencializmus is, éppen divatos voltánál fogva —, és azért, hogy korunk legbefolyásosabb, leghatékonyabb burzsoá filozófiai irányzatává vált, való-

ban riválisa a neokantianizmusnak. Azonban ezt a rivalitást nem kell komolyan venni, és tulajdonképpen Kraft sem veszi komolyan. Ha első olvasásra ellentmondásnak tűnik is e megállapítás, a valóság mégis az, hogy a neokantista, racionalista Kraft békésen megfér az intuícións filozófia metodikai és ontológiai megfogalmazásával, csak itt-ott nyesegeti le azokat a „szélsőséges” hajtásokat, melyek pl. Heidegger esetében fasizmushoz visznek. Megállapítja ugyan, hogy „a fenomenológiai iskola sorsa elementáris folyamatban ment végbe. Az intuicionista interpretáció ahe-lyett, hogy felépítette volna a tudományos filozófia épületét, inkább felrobbantotta”. (105. o.) A kijelentés mögött azonban sem történeti sem logikai elemzés nem található, a szigorú megállapítás azért fogalmazódott meg, hogy mintegy az intuicionizmus lehetetlenségéből levezethető legyen az újkantianus filozófiának mint „egyet-

lennek" a lehetősége. Az empirizmus és intuicionizmus vitáján (mindkettő lehetetlenségén) ime így emelkedik felül a kanti kritizmus: A kritikai filozófia, az emberi ész képessége vizsgálatával, akármilyen szándékkal is, hódít. Hogy Kantnak ez az útja egyedül képes az örök békét a filozófiában nemcsak véghez vinni, hanem minden jövőben biztosítani is, ezt nemcsak megindokolt meggyőződésként birtokolni, hanem demonstrálni is, ez feladata a valódi kritizmus mély belátási talaján továbbdolgozó jövőnek". (111. o.) Itt közös alap adódik, amelyen kezdetül a neokantiánus Kraft a megbírált Husserlrel, a fasizmusba átszápó heideggeri ideológiával és kibékül a „Semmi mítoszával, a ki nem mondott, de tendenciájában elismert filozófiai harmadik út talaján, amely a filozófiai örök békét van hivatva megteremteni. E sem materialistának, sem idealistának vallott filozófiai koncepció teszi olyan engedékennyé Kraftot a fenomenológiai iskolával szemben. Elítéli ugyan és logikailag tarthatatlannak tekinti Husserl apriorizmusát, vagy a zárójelbe tett létet, de hogyan vegyük komolyan ezt az elítélést, egy olyan ismeretelméleti állásponttól, amelyben a lét-tudat problémát eleve eldöntöttnek kell tekintenünk, olyan értelemben, hogy nem ismeri el csak a tudatban megjelenő létet.

Kraft valóságérzékét mutatja, hogy enyhén bánik a hozzá hasonlóan a szubjektív idealista ismeretelmélet összes elveit fenntartó Husserlrel és követőivel. Meglátja, hogy nincs olyan lényeges különbség a tudatban kifejezésre jutott lét racionális megragadása, a tiszta tudat tételezése és a tiszta tudat mítikus megragadása között. Hiszen a fenomenológiai ismeretelméleti alapokról való lényeglátás éppoly agnosztikus mint a kanti kritikai ész, csak az a különbség, hogy a megismerő szerv az intuíción és nem a fogalmi gondolkodás. Kraft valóságérzéke akkor ütközik ki leginkább, amikor mind ontológiai síkon, mind metodológiai vonatkozásban hol közvetve, hol közvetlenül a dialektikus materializmust igyekszik cáfolni. Ilyenkor természetesen, hogy mindenfajta ellentét elhomályosul, vagy legalábbis rendkívül viszonylagossá válik a racionalitás követelménye és az irracionális misztika között. Kraft nagyon jól tudja, hogy a fő ellenség, ami a neokantiánizmust veszélyezteti, az igazi ellenfél a marxista filozófia és a filozófia elleni harcot már komolyan veszi. Nemcsak Kraft hibája, hanem természetes és szükségszerű, hogy a neokantiánus fegyvertár csak szidalmakkal és rágalmakkal tudja elvetni a marxista filozófiát ami-

kor a kritikai filozófia elsőbbségét és megszerzését deklarálja: „De éppen abban mutatkozik meg a kritikai filozófia tudományos jellege, hogy nem egyszer és mindenkor befejezett bölcsesség, hanem mint minden tudomány egy a nemzedékek együttműködésében mindig jobban megoldandó problémát jelöl." Ez a feladat nemcsak a tudomány ügye, hanem általában az emberi élet ügye. A máglyák „égő" logikájában egymás ellen bősziált fanatizmusokat „Higyjél vagy holtra verlek" (Fries: Die Geschichte der Phil...), „amelyek ma újból fákllyával a kézben... bekötött szemmel Európát bejárják" (Schiller: Philipp II...) csak egy megtisztult filozófia tudja majd a távoli időkhöz egyszer legyőzni. És csak akkor lesz remény arra, hogy ettől a céltől örök időkre ne kelljen távol maradni, ha egy megrendíthetetlen, generációkon át tartó falanszok ezt teljes komolyságában megragadja." (112. o.) Érvek helyett tehát „költői" gondolatok segítségével hívása, fordultatos frázisszerű alkalmazása, a filozófia területére történő elvont átültetése, melyet Kraft egyaránt szánt a fasiszta ideológia fantomja ellen, és a marxista filozófia ellen (1); régről ismert módszere a burzsoá filozófiának. Am a marxista filozófiát jónéhányszor megkísérelték már így megcáfolni (és még hányszor kísérlék meg?), de ettől még a filozófia nem ingott meg, viszont a tudományok fejlődése nap mint nap igazolja ismeretelméleti és módszertani elveit, míg az újkantiánus filozófiát és a kanti kritizmust, mint a korszerű tudományokkal összeegyeztethetlent gyakorlatilag megsemmisíti.

Szükségnek mutatkozik Kraft filozófiatörténeti monográfiájának fő vonalakban való áttekintése, és kritikai megvizsgálása. Mielőtt azonban ezt megtennők, a fentebb elmondottakon túl, még néhány megjegyzést kell tennünk a fenomenológiai iskola módszertani megragadására és a filozófia történetéről vallott felfogására vonatkozóan.

Kraft szerint minden filozófiai fejlődés (ha egyáltalán szó lehet fejlődésről) kiindulópontja Aristoteles és végkiteljesülése Kant. Aki „Aristoteles és Kant egyesült gondolkodási erőfeszítése eredményeit egyszerűen nem létezőnek tekinti" (144. o.), arra legjobb esetben a fenomenológia egzisztencialista verziójának csödjé vár. Ez az alapmondanivaló. Am még ezen csöddbe jutott filozófiának is, — „melyet protestáns teológiai iskolák támogatnak, amely nem más mint modern metafizikai szükségletek perverzija," — komoly történelmi érdeme és jelentősége van. Ez az érdem elsősor-

ban Husserl. Husserl egy 1937-es beszédében kifejezést adott egy racionalis filozófia kulturális jelentősége és lehetősége hitének. „A magasabb emberiség vagy ész emberisége valódi filozófiát követel” jelszót tartja olyan egyszerű filozófiai tetteknek Kraft. Kétségtelen, hogy a fasizmus ideológiájával szemben ez a jelszó bizonyos konstruktív szerepet játszik. Aki azonban a filozófiatörténetet egy kicsit itt tudományos igénnyel vizsgálja, az nem elégedhetik meg egy filozófusnak egyszer kimondott tételével, hanem egész filozófiájának vizsgálata alapján kell döntenie hovatartozásáról. A filozófia történeti fejlődésének semmibevesését mutatja a következők kitétel is: „Ha Husserl nem fogalmazott volna mást meg, mint ezt az utolsó beszédét (amire előbb utaltunk) és korai logos-fogalmazását „A filozófia mint szigorú tudomány”-t, neve — amely immunis a lealacsonyításokkal szemben, éppen úgy mint azon legújabb ideológiai analitikus móddal szemben, ami ehhez a mondatához ragadtatja el magát: „A félelem formálja a husserli filozófia ideálját mint az abszolút biztonság ideálját, a magántulajdon modellje szerint” (T. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*) — már csak azért is megmarad azok között, akik egy ellenséges, sőt fenyegető korszak ellen a filozófia tisztetétét érvényben tartották. (115–116. o.) E „fenyegető korszakemet” nem differenciálja Kraft és az adornói marxizmussal való kacérkodást azonosítja a marxista filozófiával magával. Nem meglepő az ilyenfajta azonosítás sem, korunk burzsoa filozófiatörténetírásában, példázva ezzel is azt a nagy színvonalúsílyedést, ami a polgári filozófia fejlődésében bekövetkezett. Tehát a fenomenológia történelmi érdemét abban a direkt és indirekt kritikában látja Kraft, amelyet a „kommunista államok és pártrendszerek dialektikus materializmusával szemben — amely minden „csiszolatlansága ellenére” is jellemző kortünet — gyakorol. Továbbá azon érdem is a fenomenológiai iskolát illeti, hogy korunk technizáló pozitívizmusa ellen is kritikailag fellép.

Kraft szerint jelenleg négy befolyásos filozófiai irányzat van: a katolikus egyház tomista filozófiája, a dialektikus materializmus, a pozitívizmus és az egzisztencializmus. A fenomenológia kritikailag megsemmisíti a pozitívizmust és a dialektikus materializmust, vagy legalább is komoly ellenfélként lép fel velük szemben apriorizmusa miatt, továbbá „destruktív következményeik vannak a doktrinér aristotelizmus számára”. Ezután már csak egy feladat van hátra, továbbvinni a fenome-

nológiai kritikát a három diszciplína ellen, azután széttúzni a fenomenológiát, és győztesen ott áll a porondon az újkantianizmus. Ezzel a filozófiai „fejlődés” elérte célját, mert létrejött a filozófia „örök békéje”. Fő vonalában így ábrázolhatnánk Kraft könyvének alapkoncepcióját és egyben alapmondanivalóját a filozófiatörténet ezen modern szakaszáról.

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy a neokantianus filozófia talaján milyen képet tud nyújtani Kraft a fenomenológiai iskola fejlődése szakaszáról: a husserli, scheleri, heideggeri és végül a sartrei szakaszról. Természetesen itt is csak néhány alapvető megállapításra és azok kritikájára szorítkozhatunk.

Kraft könyvét 1956-ban egy utószóval egészítette ki, melyben kritikai áttekintést kíván nyújtani az utolsó negyedszázad fenomenológiai fejlődéséről. E kiegészítést azért tartja szükségesnek, mert a munka első kiadása korábban, 1932-ben jelent meg. A könyvből csak annak IV. fejezetét — az intuicionizmus lehetetlenségéről és a kritikai filozófia feladatairól — továbbá az utószót tartjuk figyelemreméltónak. Átfogó kritikai állásfoglalást ugyanis úgyszólván csak ezek a fejezetek tartalmaznak. A terjedelmes első három fejezet; — Filozófia mint szigorú tudomány: Husserl, Filozófia mint metafizika: Scheler, Filozófia mint kozmikus eset (Geschehnis): Heidegger —, csupán leírását adják ezen gondolkodók főbb műveinek, főbb gondolatainak, a beható bírálat igénye nélkül. Valószínű, hogy e módszertani megmondolás részben a kritikai alap ingatagságából és ennek következtében a mondanivaló tisztázatlanságából adódott.

A kritikai alap ingatagsága és a mondanivaló tisztázatlansága lépten-nyomon felbukkan a Husserl-kép megrajzolásánál. Hol a legteljesebb elismeréssel, hol meg a husserli filozófia tarthatatlanságának nyilvánításával találjuk magunkat szemben. Az előszóban pl. ezt olvashatjuk: „Hogy a filozófia újból emelt fővel léphet a nyilvánosság elé, és nem uszályhordozója a többi tudománynak, ez nagyrészt Husserl felkiáltásának — „a filozófia mint szigorú tudomány”-nak köszönhető, melynek mély meggyőző ereje volt”. (11. o.) És másutt: „Az mutatkozott meg, hogy a lényegszemlélet metafizikája egyszerű logikai hibákon alapszik és hogy ezeket a hibákat sokszoros önámítás alapján intuíciónak tartják.” (108. o.)

A Kraft festette Husserl-képben legelőször az tűnik szembe, hogy megelégszik a transzcendentalis fenomenológia és fenomenológiai logika néhány ponton megra-

gadható logikátlanságának feltárásával. „A filozófiának mint szigorú tudománynak intenciója az intuíció kiválását (Ausscheidung) követelte, ehelyett az intuíció kiküszöbölte a tudományos filozófiát.” (105. o.) Itt a husserli filozófiának egy alapellentmondását látja meg Kraft, bár ez a gondolat régóta ismert és többször kommentált a filozófiai irodalomban.

Ami új mondanivaló e vonatkozásban lehetséges és szükséges volna az elsősorban a „szigorú tudomány követelménye” és az „intuícións lényeglátás” ellentmondásának mélyebb elemzése, és ezen ellentmondás gyökereinek feltárása. E helyett azonban legfeljebb a „logikátlan”, az „öncsalás”, a „nem kielégítő” kifejezések alkalmazásával elégszik meg a szerző. Kísérletet sem tesz arra, hogy Husserl filozófiatörténeti helyét, a kor kérdéseire való reagálását megrajzolja. Igen elnagyoltan találjuk csak meg fejtegetésében azokat a szálakat, amelyek Husserlt a megelőző gondolkodókhoz kapcsolják.

Pusztán néhány megállapítást, néhány kijelentést találunk ilyen kapcsolatokról. Ami Husserl kapcsolatát Hegelhez illeti, itt a pusztán megállapítás sem állja meg a helyét. Kraft azt állítja, hogy Husserl paradox tétele „a világon levő minden létérvényesség”-ről, Hegel abszolút szelleméhez vezet el, és fichtei fordulatot kölcsönöz e filozófiának. Ez alapvető tévedés, hamis beállítás. Abból fakad, hogy Hegel „abszolút szellemét” önmagában veszi, elszakítva a hegeli önkifejlődés dialektikus útjától, vagyis nem veszi figyelembe a hegeli dialektika racionális magvát, csak a szokványosat, az elavultat, a minden metafizikus rendszerben megtalálhatót, az abszolút szellemet ismeri el a hegeli filozófia produktumaként.

Husserl Nietzschehez való kapcsolatát is egyszerűen deklarálja: „... az az aig elhíhető történik, (—) hogy Husserlt a tiszta logika bajnokát Nietzsche voluntarizmusához látjuk közeledni, ami mindenestre az „életvilág” („lebensweltlichen” analízise szempontjából kevésbé csodálatos”. (122. o.) Megállapítja azt is, hogy „a fenomenológiai lényegszemlélet a fogalmi realizmus megújulásának bizonyul”, de hogy miért, e kérdés fel sem vetődik. Egyszerűen kijelenti, hogy „Husserl elkeseredett energiával törekedett más célok felé, a két évezred intellektuális arzenáljával felfegyverzett Platon célja felé. Tanítójának Brentanónak szerényebb arisztotelizmusa nem volt számára elegendő, és a filozófiai miszticizmus kalandjába vetette magát. Ezzel a kalanddal zátonyra jutott.” (124. o.) Megint hiányzik a megállapítás-

ból levonható következtetés. Miért van szükség korunkban a platonizmus-ellenes felelevenítésére? Miért ez az út járható (a tudományos értéke önmagáért beszél) az idealista filozófia számára. E kérdésre adandó választ elkerüli. Ugyanis arról van szó, hogy napjaink burzsoá filozófiájának — bármely iskoláról legyen is szó — fő tüze azért irányul a hegeli dialektika ellen, mert ebben a hegeli dialektikát materialista dialektikává továbbfejlesztő marxizmust vélik megsemmisíteni. A hegeli dialektika tarthatatlanságának kimutatása, úgy vélik kihúzza a talajt a marxista filozófia alól. A hegeli dialektika „pozitív kritikája”, vagyis a metafizikai gondolkodásmód modern megfogalmazása kimondottan a hegeli dialektikát, de kimondatlanul a marxista materialista dialektikát van hivatva pótolni, kiszorítani, és megsemmisíteni.

Nem meglepő, hogy e kérdések nem merülnek fel Kraft fejtegetéseiben, hogy is tehetné fel ezeket, és mit is válaszolhatna rájuk a kanti kritikai-ész ortodox védelmezője!?

Ahelyett inkább ezt kérdezi: „A logikai vizsgálatok szerzője Windelbandon, Diltheyen és Rickerten még túl is téve, ez mindenestre a XX. században a filozófiai fejlődés kihívó szimbóluma! hogyan lehetséges, hogy a matematikus és logikus Husserl, aki ilyen éleselméjű, és szellemileg állhatatos, ilyen eredményekhez jutott el?” (123. o.) A válasz a következő: „Ez az intuicionista dogma következtében lehetséges, melynek antinaturalista jellegét a szelleményegiségek legitimációját, sőt fennhatóságát Husserl is hibásnak hiszi.” (Uo.)

Kraft az okok keresésében elképesztő illúziókat enged meg magának. Úgy állítja be a kérdést, hogyha Husserl kevésbé bízna saját szemléletében és jobban bízna a „Logische Untersuchungen” (Husserl fő munkája) szellemében, és „ennek alkalmazásában a kultúrinterpretáció szférájára, ennek fantomjai ellillantak volna”. Kraft képtelen felfogni, hogy Husserl törekvése eleve reménytelen, ezen még az általa oly nagyon óhajtott arisztotelizmus — amit „sajnos” túlhaladott — sem segíthetett. Egyenesen kétségbeesett, hogy milyen okokban keresi a husserli filozófia hézagosságainak magyarázatát. „... hogy a husserli művek kidolgozása a kutatások terén még nem kielégítő ez az ő magasabb egzakt-ságra való törekvéseivel magyarázható.” (3. o.)

Az utószóban megkísérli Kraft, hogy átfogó képet adjon Husserl fejlődésének legutolsó szakaszáról. Elsősorban tehát

azokat a problémákat veti fel, amelyek mutatják, hogy Husserl célkitűzései és eredményei között milyen mélységakadékok. Ebben a vonatkozásban helyesen állapítja meg, hogy Husserl maga is belátja, hogy első kísérletei az intuíciónak a lényegmegragadás-módszerének megfogalmazására, pontosabbá tételre és kiegészítésre szorult. Ezeket a kiegészítéseket a „szabad variáció” és az „életvilág” elvére való redukcióban találja meg. Megoldást azonban ezek sem hozhatnak, mert a dolgok lehetősége a szabad variáció elve után is homályban marad. Hiába volt ezen elveknek az a speciális metodológiai funkciójuk, hogy a lényegszemlélet műveletének kétségbevonhatatlan bázist tudjon adni — állapítja meg a szerző. Itt is azonban a helyes megállapítások sora után csak az következik, hogy ezen új fogalmak bevezetése a fenomenológiába a logikus és matematikus Husserltől „nemcsak radikális inkonzekvencia, hanem Husserl *kritikai beállítottságának kiszolgáltatását* is jelenti, továbbá „Husserl önvallomását egy intuitív filozófia lehetetlenségéről”.

Akad egy-két olyan utalás is, ahol Kraft már nem tud kitérni a husserli filozófia ideológiai és társadalmi hatása elől, és ahol akaratlanul is rátapint a lényegre: „Heidegger későbbi Nietzsche-glorifikálása — ami többek között a nemzeti szocializmust fundamentál-ontológiaiilag megalapozó 1933-ból való rektori beszéde címét inspirálja: („a német egyetem önfenntartása”) ezek szerint Husserlnél — aki bizonyára ilyen eredményeket megvetett — találja meg a rendelkezésre álló előkészítést, és pedig citadellájában a logikai kutatásokban.” (122. o.)

Vajon azért csodálkozik ezen összefo-  
 nódáson Kraft, mert nincs tisztában azzal a ténnyel, hogy a legreakciósabb filozófiák — jelen esetben az imperialista korszak irracionizmusa —, mindig a formális logikához folyamodnak, a formális logikában találva meg azt a támaszt és tudományos burkot, amely mindenfajta misztifikációt elfogadhatóvá tesz? Nem valószínű, hogy itt tudatlanságról van szó. Sokkal inkább arról, hogy óvakodik ezen kapcsolat mélyére nézni, mert akkor a husserli világképet másképpen kellene megragadni, és ezen kapcsolatot feltárása messze-  
 menő következményekkel járna az újkantianus filozófiára nézve is. E helyett inkább azt keresi, hogy menthetné föl Husserlt és a fenomenológiai iskolát. Ezt írja az utószóban: „A filozófiai szemlélet továbbfolytatott élete a pusztulás, az összeomlás és a nyugtalanság világán belül, valami reménytadót tart meg, még akkor

is, ha tévedésbe megy át, és az idő destruktív befolyásainak segítséget nyújt: az erőfeszítést a filozófiai igazság után és a kutatást a filozófiai igazság után.” (114—115. o.)

Íme fő vonásaiban a Kraft által meg-  
 rajzolt Husserl-kép. Kiinduló megállapításunkat látjuk igazolva. A Husserl-kép ellentmondásos megfogalmazása nem abból fakad, hogy Husserl filozófiájában felismerte a belső ellentmondásokat, hanem abból, hogy el is akarja ítélni — mert nem egészen újkantianus —, és föl is akarja menteni, mert a „filozófiai igazság” kutatása és szereteete összekapcsolja a közös ellenség a marxista—leninista filozófia ellen.

Kraft Scheler fenomenológiáját realista fenomenológiának nevezi, megkülönböztetve így a husserli transzcendentális és a heideggeri egzisztencialista fenomenológiától. Scheler ismertetése és hozzákapcsolva az utószóban a Hartmann-kritikát semmi-  
 vel sem lesz jobb és ellentmondásmentesebb mint a Husserl-kép volt.

Scheler individuálisan érvényes világ-  
 szemlélete, melyet a husserli általánosan érvényes helyébe állít, és az a követelése, hogy a filozófiát alárendelje a hitnek, nem talál különösebb visszhangra Kraft kritikai szemléletében. Részletesen leírja a scheleri ontológiát, kísérletét egy felekezeti dogmától mentes vallásfilozófia meg-  
 állapítására. Megállapítja, hogy Scheler ontológiai fenomenológiája elmeig addig a tétel-  
 lig, hogy az érzés minden, azaz a tudomány nála leköszön (61. o.) E helyes megállapítás mellé azonban odakerül — szinte úgy tűnik, hogy csak azért, hogy önmaga értékelésének ellentmondáshason — a követ-  
 kező kitétel: „... programszerűen egy új megismerésforrás lép fel: az aktív tételezés, a szerető odaadás, a szimpatizáló egyesülés minden dolgokkal. Szisztematikusan vizsgálva ez egy pótlék a fenomenológiai idealizmus számára, ami Husserlnek a realitást garantálja”. Továbbá: „Az abszolút tudat árnyékvilágából szövik Scheler az „élethez tevékenységhez”, gondolathoz.”

Scheler értéktanáról, megint csak úgy beszél Kraft, mint egy inkonzekvenciáról, ha mint fenomenológus az etika és vallás-  
 filozófia kifejlesztett önállóságát meg akarja tartani. A fenomenológiai szociológia c. fejezetben pedig a tudásszociológia bizonyos felületes kritikájával találkozunk, a kérdés olyan felvetésével, hogy az embernek a tudásszociológia értelmében választania kell az osztályigazság vagy minden elképzelés illúzió, alternatíva között, és megragadja az alkalmat arra

is, hogy a hegeli dialektika kiforgatását újra megkísérelje.

A „realisztikus” fenomenológia hartmanni rendszerezését ítéli meg talán legpozitívabban. „Hartmann feladatát kitartható energiával, kiterjedt kutatással, és nyugodt, ha gyakran hosszadalmas kifejtés adottságával vállalta, mind olyan tulajdonságok, amelyeket nagy mintaképével, Aristotelessel oszt.” Tehát Hartmannnak azért jut ki a komolyabb elismerés, mert Aristoteleshez kapcsolódik, de azért mégis megrója, hogy kompromisszumfilozófus. Elítéli azért is, mert feleleveníti a „régí doktrínát a megismerésnek tárgya által való előhozását aminek közbejárása és pszichológiai elhibázottsága nyilvánvaló. Hartmann végül is úgy értékeli, hogy ontológiájának néhány részlete pl. természetfilozófiája felveszi a versenyt a természetfilozófiai pozitívizmussal, és „esztétikájának egyetlen mondata tiszteletreméltó emléket biztosít Hartmann számára: „A természetes ember magával hozza azt a tendenciát, hogy valamit tiszteljen és magán túl irányított tekintettel éljen.” Azért tartja olyan fontosnak Kraft a hartmanni kijelentést, mert „az emberkép egzisztencialista eltorzítása idején az emberben való hitet nem adta fel”. Csak egy a baj, és ezt Kraft nem látja, hogy ez az emberkép mégis csak fenomenológiai, etikai alapokról, az osztálytársadalom örökéletűségébe vetett hit alapjánól fogalmazódott meg, — ezért döntő „a velünk született tekintélytisztelet” — így semmivel sem jár közelebb a valódi ember-ábrázoláshoz mint az egzisztencialista emberkép.

Kraft könyvének legjobban sikerült része az egzisztencialista filozófia újabb abszurdításai c. fejezet. Természetesen ugyanazokkal a kiküszöbölhetetlen fogytékösségekkel, amelyek az előző fejtegetéseket is jellemzik. Sikerültebb azonban azért, mert itt szellemesen állítja pellengekre az egzisztencializmus, főleg Heidegger ad abszurdumig vihető tételeit.

Kimutatja, hogy a Husserlnél és Scheirlernél még bátortalanabban meglevő voluntarizmus „markos voluntarizmussá válik Heideggernél”, és a „világ megértés” nyílt szubjektívizmusba megy át. Ezért „Az egzisztenciálfilozófia alapvető paradoxonja a megismerhetetlen igazság paradoxonja. (A „szubjektivitás”, a „döntés”, a „kiút” igazságának paradoxonja.) (128. o.) Megpróbál egy objektív leírást adni az egzisztencializmus fő problematikájáról és ez néhány ponton sikerül is neki. Elmerészkedik addig a kijelentésig, hogy az egzisztencializmus tanítása szerint a világban nincsen szükségszerűség, „sem logikai, sem

természettörténeti, sem vallási”. (Jellemző, hogy Kraft ez utóbbi „szükségszerűségek” hiányát kifogásolja.)

Mint mindenütt itt is megragadja Kraft az alkalmat, hogy a hegeli dialektika meg nem értésének vagy meghamisításának bizonyosságáról kijelentéseket tegyen. Azt mondja, hogy az egzisztencialista az emberekről és a dolgok abszurd világáról töprengeni kezd, bizonyos szükséges vonásokat is tulajdonít neki, pl. a múlandóság vagy a „megsemmisítő semmi”, illetve a „dologiasuló dolog” („dingenden Ding”) jellegét (Heidegger). Ebből adódik számára a következtetés, hogy az egzisztencialista filozófia önmaga ellentmondó formája tehát „egyszerűen az antinomianikus skolasztika típusa, tehát a hegeli dialektika ikertestvére”. (129. o.)

Már nem is csodálkozunk azon, hogy azonosítja, vagyis nem lát különbséget a hegeli és kierkegaardi ellentmondás-fogalom között: „Hogy Hegel az ellentmondást észnek nevezi, amíg Kierkegaard azt csupán értelmetlenségében mutatja, semmit sem változtat azon, hogy minket Kierkegaard és Hegel az ellentmondásban az igazi sigillum veritatis (az igazság megtestesítője) pillantják meg. (132. o.) Talán ezért a nagy haragja az egzisztencialista filozófia ellen, mert uram bocsá! a hegeli dialektika erősítését látja benne, és ez „a XIX. és XX. század intellektuális egyensúlyát érzékenyen megzavarja”. (Uo.) Ezek a kitételek, a velejéig hamis és reakciós beállítás az olyan helyesnek mondható bírálatok értékét is csökkentik, amelyekben Heideggert a fasizmusnak való behódolása miatt elítéli.

Igaz, hogy Heidegger Lét és idő (Sein und Zeit) c. művének alapmondani-valóját, a semmi vallását elítéli. Igaz, hogy remekül karikírozza az egzisztencializmusra általában jellemző verbális elemzést: A kérdésre — mondja —, hogy miben áll pl. a „korsó korsószerűsége” (Heidegger példája és elemzése) minden fizikus és fazekas tanácstalanul kapitulál, de Heideggernél készen áll a válasz. „A korsó korsószerűsége az öntve töltésben van (im Geschen des Gusses).” (Ezzel azt akarja mondani, hogy a korsó azért korsó, mert arra használják, hogy meg lehet tölteni és a tele korsóból is meg lehet mást tölteni.) Továbbá: „A korsó lényegében benne van (időzik) a föld és az ég.” Tehát most van ég és föld, halandó és halhatatlan, azaz egy „négyzet”-et fogtunk be. Innen van a fundamentálonológiai mondat: „Az öntve töltésben időzik a négy egyszerűsége.” A további fejtegetés során, „a korsó mint dolog lényegestül”, a „dolog dologia-

sodik”, a „világ világosodik” stb.-ből helyesen és joggal kérdezi meg Kraft: „Nem lenne szerénytelenség, ha még több világosságot akarnánk megtudni a dolgok lényegéről?” (138. o.)

Sajnos azonban a karikírozásnál és az illusztrálásnál meg is áll. Nem tudja felfogni a heideggeri lét és levés ellentmondásának sivár ürességét sem. Úgy képzeletlenül felületesen, hogy ezek a kategóriák hegeles-színezetűek, tehát itt egy dialektikus szofizmáról van szó, és ezek kapcsolatának felfedezésére „a filozófiatörténetnek csak egy olyan diktátora mint Heidegger bocsátkozhatott bele ilyen felfedezési útba”.

Hiába, a neokantiánus Kraft még egy olyan ideológiai irányzattal sem tud megbirkózni, amellyel, ha következetes akar maradni, szembe kell, hogy álljon. Igen ám, de a következetesség követelménye szubjektív idealista ismeretelméleti talajról következtelenséget jelent, kritikai elutasítása a Nincsen-nek a fundamentál-ontológiái nihilizmusnak, hogy helyébe állítsa az újkantiánus valóság-nihilizmust, és megismerés-nihilizmust.

Ezek után a sartre-i kép is csak éppoly torz lehet, mint a fenomenológiai iskola eddigi képviselőié.

Kipellengézi először a sartrei egzisztencializmusnak a szekszualitás, az evés, és a köznapi dolgokról való filozófálási törekvést, és azt állítja, hogy mert ilyen, természetesen nem kell komolyan venni azt sem, amit a filozófia a szabadságról állít. Elkerüli a sartrei ateizmus problémát is: „Az egzisztencialista és fenomenológus Sartre tehát valójában hiperszkolasztikus! Mint ilyen doktriner önbiztonsággal hirdetheti először is ateizmusát, mert egy abszolút-szükséges lény, mint amilyen Isten, Sartre faktualizmusa következtében nem létezhet.”

Szinte siránkozik azon, hogy Sartre-nál a teremtmény hálájának érzése veszendőbe ment, és hogy úgy írja le az ittlétet, mint saját és minden más feleslegességén érzett kozmikus undort. „Ezért nehéz belátni, hogy a sartrei abszurd világban a szabad személyiség etikája hogyan érvényesülne.”

Ezek után megint a lényegyet érintő kódosítás és hamisítás következik. „A megismerés az ami nem”-alapon Sartret is a hegeliánusok közé sorolja. Mivel nem tudja elkerülni a kérdést, hogy Sartrenak miért van olyan nagy hatása és közönségsikere, úgy válaszolja meg, hogy ezzel is „saját malmára” vagyis „a kritikai filozófia dicsőségére” hajtja a vizet. Itt van azután szerepe a sartrei egzisztencializmus karrikaturisztikus megrajzolásának, továbbá annak,

hogy filozófiatörténész meg nem engedhető szabadosságával nem vesz tudomást arról, hogy Sartre gondolati fejlődése nem egységes. Filozófiai nézetei és politikai tevékenysége, pozitív szerepe az antifasiszta harcban, a Szovjetunió iránti szimpátiája ellentétes tendenciákat mutatnak, és nem eldöntött kérdés, hogy a „Föbelövendők klubja” szerzőjének hova visz az útja. Ezeket a kérdéseket mellőzi Kraft, túl kényelmetlen lenne tudomásul venni és rájuk válaszolni.

E helyett inkább azt mondja, hogy a szuperracionális Sartrenak — aki az emberi nyomorúságban szeret turkálni, vigaspasztillákkal vagy anélkül —, azért van olyan nagy hatása, mert „Sartre politikai azonosítása a francia földalatti mozgalommal és újabban a kommunizmussal, ami őt a tett emberének jelenteti meg (bár itt Schellingnek van igaza, hogy az aktív levésnek ez a módja a filozófusnak nem az első erénye)” dicsőfényt von köré.

A tények elképesztő elferdítése! Hiszen ismeretes, hogy az egzisztencialista filozófus Sartre hatása, annak a Sartrenak, akinek semmi köze még a haladó mozgalmakhoz, elsősorban a burzsoá értelmiség körében nagy. Azokéban, akiknek tetszetős a sartrei szabadságesszme, a szabadság mítosza és üressége, amelynek jegyében semmit sem kell tenni. A sznobok világára való hatása nagy, ahol a szabadság és felelősség eszmének elvont glorifikálása és túlfeszítetttsége miatt a társadalmi és közélet arisztokratikus megvetése létkérdés. A Sartre biztosította cinikus cselekvési lehetőség a nihilizmussal felhígítva a dekandens polgár zászlaja ma. E mellett azonban kétségtelen, hogy a sartrei antifasiszta és békeharcos magatartás haladó értelmiségi körökre is hatást gyakorol. Itt ellentétes tendenciákról van szó. Ez az igazság itt keresendő a sartrei hatás, csak ezt Kraft nem meri kimondani, mert ezzel önmaga fölött is, a kanti etika fölött is ítéletet kellene mondania. Az viszont jobban esik neki, ha Sartre abszolút nihilizmusát a kommunizmus és Hegel nyakába varrhatja, vagy legalábbis elmondhatja a nagy intelmet. Ime idevezet a kriticismus meghaladásának kísérlete. A kriticismus, amely ezen modern „szertelen” filozófiai áramlatokkal szemben kielégíti a tudományos szellem utolsó megindoklási szükségletét, és amely a filozófiát mélyenjáró önkorlátozásra kényszeríti. Kizárja azt a metafizikát mint lehetetlent, ami a dolgok mindenségének megragadását célozza.” (111. o.)

Végezetül elmondhatjuk, és talán az eddig elmondottak bőségesen illusztrálják,

hogy Kraft könyve a „Von Husserl zu Heidegger” nem képes a fenomenológiai iskoláról a valóságnak megfelelő mély elemzést adni. Még azt sem mondhatjuk el róla, hogy egy burzsoá objektivitásra törekvő filozófiatörténeti munka, mint pl. Schwegler filozófiatörténete, vagy hasonló burzsoá filozófiatörténetek, mert a kiválogatás szempontjait túlságosan is az újkantiánus érdek szabta meg. Vagyis olyan

problémákat taglalt és olyan beállításban, amelyből valamiképpen a fenomenológia abszurdításának kellett kijönnie, de úgy, hogy ezzel a kritikai filozófia megdicsőüljön. Egy ilyen beállításnak pedig nem tulajdoníthatunk tudományos értéket, mert a tényekkel, a valóságos filozófiai és ideológiai fejlődéssel gyökeresen szemben áll.

*M. Zsigmond Anna*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSI FILOSZOFII 1959. 1. SZÁM

#### G. A. Brutyan : A paralogizmus, a szofizma és a paradoxon

A paralogizmus, a szofizma és a paradoxon lényegének és kölcsönös viszonyának kérdése kevésbé kidolgozott a szovjet filozófiai irodalomban. A marxizmus—leninizmus klasszikusainak műveiben, valamint a jelenkori társadalmi—politikai irodalomban gyakran találkozunk ezekkel a fogalmakkal, ezért szükséges megismerésük. Ez a cikk főképpen egyező és megkülönböztető vonásaikkal, egymáshoz való viszonyukkal foglalkozik.

A paralogizmus és a szofizma közös vonása, hogy mindkettő alapja ilyen vagy olyan logikai hiba. Formáját tekintve mindkettő hamis következtetés. Lényeges különbség közöttük az, hogy a paralogizmus alapja öntudatlanul vétett logikai hiba, míg a szofizmánál ez teljesen tudatos, szándékos.

A szerző ezután Hegelnek, illetve Kantnak e két fogalomról adott meghatározását bírálja.

A paralogizmus és a szofizma ellen egyaránt harcolni kell, de ez a harc — lényegüknek megfelelően — különböző. A paralogizmus oka az alacsony logikai kultúra, ezért ennek emelése egyben harc is a paralogizmus ellen. A szofizmával bonyolultabb a helyzet, ezt le kell leplezni; ezzel kapcsolatban a szerző elemzi a szofizma és a szofisztika természetét.

A szofisták a bizonyítás módszerét felcserélik az illuzórikus meggyőzés módszerével. Brutyan kifejti, hogy a bizonyítás és a meggyőzés járhat együtt, ezen kívül lehet bizonyítani anélkül, hogy meggyőznénk; a szofisták viszont igyekeznek meggyőzni egy tétel igazságáról anélkül, hogy bebizonyítanák azt. A szerző ezután a szofisztika egyes megnyilvánulásait foglalkozik.

kozik, hangsúlyozva Leninnek azt a megállapítását, hogy a szofisztika az esetek külső hasonlóságát kiragadja az események láncából, míg a dialektika az eseményt és annak fejlődését konkrét körülmények között tanulmányozza.

A szerző egyes tankönyvekkel szemben azt a felfogást hangoztatja, hogy bár a szofizmat az különbözteti meg a paralogizmustól, hogy alapját megfontolt szándékú logikai hiba képezi, mégis: nem minden szándékos logikai hiba szofizma, illetve a szofizma nem azonos a szándékosan vétett logikai hibával. A szofizma fogalma a szándékosságon kívül az emberek meggyőzésének célzatát, az igazságnak hazugsággal való felcserélését is magában foglalja.

A paradoxonok olyan következtetések, amelyek megoldhatatlan logikai ellentmondást tartalmaznak. Diogenes Laertius-tól kezdve a ma élő filozófusokig nagyon sokan fordítottak figyelmet a paradoxon problémájának megoldására. A továbbiakban a szerző B. Russell, A. N. Whitehead és mások nézeteivel vitázik.

A paradoxon éppen a benne rejlő megoldhatatlan logikai ellentmondás miatt különbözik a paralogizmustól és a szofizmatól. E logikai megoldhatatlanság oka a helytelen kérdésfeltevés. A paralogizmust ki lehet javítani, a szofizmat le lehet leplezni s ezután eljuthatunk az igazsághoz. A paradoxon — a fenti ellentmondás és helytelen kérdésfeltevés miatt — nem tart igényt az igazságra.

Gyakran találkozunk a paradoxonnak a fentitől eltérő értelmezésével. Nevezetesen mint egy általánosan elfogadott véleményel ellentétes állítást szokták fel fogni. Ez az értelmezés a paradoxon etimológiai természetéből ered. Az ilyen paradoxonban nincs semmiféle logikai ellent-



mondás; ellenkezőleg, logikailag helyes, tartalmilag igaz lehet s csak azért számít paradoxonnak, mert nem felel meg a köz-felfogásnak.

Végül vannak formailag a paradoxonhoz hasonló ellentmondásos ítéletek, például az az ismert „paradoxon”, hogy egy mozgó tárgy egyszerre van is meg nincs is egy adott pontban. Míg azonban a jelen cikkben tárgyalt három kategória megoldható, leleplezhető, illetve megoldhatatlan logikai ellentmondást tartalmaz, addig a fenti ítéletben dialektikus ellentmondás van, ez a lényege s csak formáját tekintve paradoxon.

#### N. I. Lapin : Hegel filozófiájának első Marx által kifejtett kritikája

(K. Marx „A hegeli jogfilozófia bírálatahoz” c. kéziratáról)

A szerző bevezetőben megállapítja, hogy „A hegeli jogfilozófia bírálatahoz” című kézirat a materializmushoz és a kommunizmushoz való végleges eljutás elméleti előkészítése volt Marxnál. Csak az ebben a kéziratban kifejeződő eszmei folyamatok analízise nyomán érthetjük meg Marx útját a tudományos világnézethez. Ezenkívül olyan érdekes és bonyolult problémák is felvetődnek a műben, amelyek még nem nyertek megvilágítást a marxista irodalomban.

A cikk első részében Lapin Marxnak a materializmushoz való tudatos eljutását vizsgálja. Cáfolja azokat a — főleg katolikus — szerzőktől származó nézeteket, amelyek szerint Marx gondolkodásában nem volt semmi fordulat s érettebb műveiben sem volt következetes materialista, szemben Engelsszel.

A cikk második részében a szerző Marx materialista pozíciójának elmélyülésével foglalkozik, amelynek során új elméleti tételekhez, az idealista nézeteket legyőző materialista következtetésekhez jutott el.

A cikk harmadik részének tárgya : a kézirat helye Marx filozófiai nézeteinek formálódásában. Lapin megállapítja, hogy a kézirat tartalmilag túlmegy a hegeli jogfilozófia szisztematikus bírálatainak kerekein s nagy szerepet játszik a materialista elmélet kialakításában. Am a tudományos világnézet elemei mindenekelőtt impliciten foglaltatnak benne a kéziratban, amelyet nem szabad úgy tekinteni, mint a dialektikus materializmushoz és a kommunizmushoz való eljutás beteljesülését. Befejezésül Lapin kitér a marxi és a feuerbach-i nézetek viszonyára, illetve az ezzel kapcsolatos egyes burzsoá állításokra.

#### A. D. Alekszandrov : A relativitáselmélet filozófiai tartalma és jelentősége

E cikk a természettudomány filozófiai kérdéseiről tartott összefoglaló tanácskozáson elhangzott előadás rövidített szövege.

A szerző bevezetőben hangoztatja, hogy a relativitáselmélet legfontosabb következtetése annak a megállapítása, hogy a tér és az idő az anyag létezésének egységes formájában : a téridőben egyesül. A relativitáselmélet dialektikus materialista értelmezésének kulcsa az abszolút és a viszonylagos egységében rejlik, ellentétben a metafizikának kizárólag az e két fogalom szembeállítását hangsúlyozó felfogásával. A relativitáselmélet lényege annak feltárása, hogy a viszonylagos karakterisztikák csak a nem-viszonylagosnak, az abszolútnak az aspektusai. A relativitáselmélet objektív tartalma — helyes értelmezése mellett — nem ad semmi alapot a filozófiai relativizmussal vagy az idealizmus bármilyen árnyalatával való összekeverésére. Am nem hagyható figyelmen kívül, hogy a relativitáselmélet a fizika filozófiai válsága, az idealizmus növekvő nyomása idején keletkezett.

Alekszandrov konkrét fejtegetései két fő részből állnak. Az első fő részben kritikailag vizsgálja a relativitáselmélet értelmezésében elkövetett hibákat. Mindenekelőtt a szokásos felépítésű relativitáselmélet elferdített logikájával és az ezzel kapcsolatos pozitívista hibákkal foglalkozik. Megállapítja, hogy a rendes szerkezetű relativitáselmélet teljesen materialista módon is értelmezhető, ám legalapvetőbb kérdéseiben tág teret nyit a pozitívista torzítások számára — éppen az elmélet szerkezetének logikája miatt. A továbbiakban az úgynevezett általános relativitással s ennek filozófiai megközelítésével foglalkozik. Végül egyes olyan nézeteket bírál, amelyek szerint az einsteini relativitáselméletnek reakciós machista jellege van, illetve amelyek fel akarják cserélni a relativitáselméletet a „gyors mozgások elméletével”. A szerző szerint az ilyen nézetek oka az absztrakció jelentőségének és a konkrétához való dialektikus viszonyának megnevezése.

A cikk másik fő része a relativitáselméletet mint az abszolút tér-idő struktúra elméletét vizsgálja. Rámutat a materialista dialektika követelményeire az einsteini relativitáselmélet általános elméleti megközelítésével kapcsolatban. Különös figyelmet szentel az abszolút és viszonylagos dialektikájának, megjegyezve, hogy ebből a szempontból nem is relativitáselméletről, hanem az abszolút tér-időnek

mint az anyag létezési formájának elméletéről van szó. A szerző a tér—idő struktúra elektromágneses felfogásának vizsgálata után az ok—okozat és a tér—idő viszonyával foglalkozik és megállapítja, hogy a világ általános tér—idő struktúrája általános ok—okozat struktúrájának megnyilvánulása. A továbbiakban áttekinti a tér—idő elmélet felépítését és az erre vonatkozó vizsgálódások összefoglalását adja.

A tanulmány végén levonja az adódó filozófiai következtetéseket. A relativitás-elmélet továbbfejleszti és konkretizálja a dialektikus materializmus tanítását a térről és időről mint az anyag létezési formájáról; megerősíti és elmélyíti az anyag és a mozgás elválaszthatatlanságáról szóló tételt; megerősíti és továbbfejleszti a jelenségek különböző oldalainak kölcsönös viszonyáról, az abszolút és a viszonylagos dialektikus egységről vallott nézeteket; megerősíti és továbbfejleszti a dialektikus materializmus tanítását a világ anyagi egységről, a valóság minden oldalának kölcsönös feltételezettségéről; gazdag anyagot ad a dialektika további fejlődéséhez általában s kategóriáinak fejlődéséhez különösen. Végül megállapítja a szerző, hogy az újabb kérdésfeltevések megoldásához a relativitáselmélet további fejlesztése van szükség.

#### **R. O. Gropp : A marxista dialektikus logikának mint kategóriák rendszerének kérdéséhez**

A szerző a marxista filozófiai irodalomban megnyilvánuló azon véleményekkel foglalkozik, amelyek szerint szükség van

a dialektikus logikának, mint kategóriák rendszerének kidolgozására. Gropp véleménye szerint a filozófiának a logika nézőpontjából való felfogása, mint az egymásba „dialektikusan” átmenő kategóriáké — lényegében idealista nézet.

A fenti álláspontnak két irányzata van. Az egyik szerint a kategóriák rendszere alkotja a marxista filozófia struktúráját. A másik szerint ez a rendszer a marxista filozófia kiegészítő alkotó része. A szerző bírálja ezeket a nézeteket, s megállapítja, hogy az ilyen felépítésű „dialektikus logika” idegen a marxizmustól struktúrájánál fogva, ezért megalkotásának szándéka a filozófiában hamis feladat kitűzését jelenti.

A szerző a továbbiakban érveket sorakoztat fel álláspontja bizonyítására. Behatóan foglalkozik Hegel idevonatkozó megállapításaival, illetve megmutatja, hogy a fent említett nézetek képviselői mennyiben vették át Hegel téves, idealista tételait.

Cáfolja — a többi között — azt a véleményét, amely szerint a kategóriák egymás utáni következése feltétlenül megfelel az emberi megismerés történelmi menetének. Mesterséges konstrukciónak tekinthető az a megállapítás — írja —, amely a logikát a megismerés általános menete szisztematikus megismétlődésének tartja.

Gropp végül megállapítja, hogy az említett hegelianus hibák a materialista világnézetnek a filozófiában betöltött szerepe lebecsüléséből származnak, abból, hogy nem érték meg kielégítően a világnézet meghatározó jelentőségét a módszer és a logika számára.

## **VOPROSZI FILOZOFII 1959. 3. SZÁM**

#### **Erősítsük a természettudomány és a filozófia szövetségét**

A szerkesztőség cikke annak az országos tanácskozásnak az eredményeit összegzi, amelyet a Szovjetunió Tudományos Akadémiája és a felsőoktatási minisztérium hívott össze a természettudományok filozófiai kérdéseinek tárgyában.

A tanácskozás megmutatta, hogy a természettudományok filozófiai problémáinak területén széleskörű és magasszínvonalú tevékenység folyik. A referátumok, a viták és a határozatok érintették a kvantummechanikát, az „elemi” részecskék fizikáját, a kibernetikát, matematikát, asztrológiát, biológiát, biokémiát, biofizikát, genetikát, fiziológiát stb. Sok olyan kérdés

került szóba, amelynek megoldása még a további tudományos fejlődés feladata.

A cikk kifejti, hogy ennek a problémakomplexumnak alkotó megoldását még a legtekintélyesebb kutatóintézetek, a legtehetségesebb tudósok csoportjai sem képesek egymagukban elvégezni: a cél eléréséhez a szovjet tudomány egész alkotói kollektívájának együttes munkájára van szükség.

Nagy jelentőségű a kutatómunkában a természettudomány és a filozófia kapcsolata. A természettudomány fejlődése specifikus törvényszerűségeinek kutatása fontos feladat; ám ezen a területen nem elegendők a fizika, a kémia fogalmai és törvényei, a matematikai formulák, biológiai elképzelések. Itt a filozófia segítségére van szük-

ség, nélküle nem érhetők el megbízható tudományos eredmények.

A szerkesztőség cikke a továbbiakban a természettudományok és a filozófia kapcsolatának egyes konkrét kérdéseit elemzi, majd az említett tanácskozáshoz néhány fogvatékossgával foglalkozik, többek között azzal, hogy nem fordított kellő gondot a természettudományban vezető szerepre törekvő idealista iskolák elméleti alapjainak kritikai elemzésére.

#### **A. Sz. Bogomolov : R. W. Sellars evolúciós naturalizmusa és a dialektikus materializmus**

R. W. Sellars, idős amerikai filozófus büszkén vallja magát — a dialektikus materializmustól őt elválasztó minden különbség ellenére is — a dialektikus materializmussal együtt Demokritosz és Lucretius, Hobbes és Diderot materialista filozófiai tradíciója örökösének. Sellars több mint negyven éve dolgozik azon, hogy megalkossa alapjában materialista filozófiai elméletét, az evolúciós naturalizmust.

Ismeretelméletének vannak erős és gyenge oldalai. Erős oldala a külső világ realitásának igenlése, a megismerés alanyának és tárgyának materialista értelmezése, valamint az okság elvének és a tudati tartalom külső világ általi feltételezettségének elismerése. Gyenge oldala a visszatükrözési elmélethez való tagadó viszonya és ezzel kapcsolatos nézetei, melyek az agnoszticizmus elemeit tartalmazzák.

A következőkben a szerző Sellars naturalizmusát elemzi, viszonyát az idealizmushoz és a materializmushoz, majd a dialektikus materializmusról alkotott véleményével foglalkozik. Sellars igen nagyra értékeli Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” című művét, elismerőleg szól a dialektikus materializmusról s ezen belül a dialektikáról, de a konkrét problémák elemzésénél a matematikus gondolkodás keretein belül marad. Nem egyértelmű Sellars álláspontja a megismerés és a gyakorlat viszonya kérdésében sem. Elfogadja azt az álláspontot, hogy a gyakorlat az igazság kritériuma s harcol is ebből az aspektusból a pragmatisták és egyéb idealisták ellen, ám a gyakorlatot csak mint egyéni, nem pedig mint társadalmi—történelmi tevékenységet fogja fel.

Sellars nézeteinek minden ellentmondatóssága és következtetlensége ellenére filozófiája nagy lépés a világ tudományos, materialista felfogása felé, filozófiai és társadalmi nézeteiben a filozófia történeté-

nek legyőzhetetlen materialista tendenciája testesül meg. A jövő fogja megmutatni, mennyire lesz életképes az az impulzus, amelyet R. W. Sellarsnak, ennek a nagy és önálló gondolkodónak a filozófiája adott a materializmus fejlődésének a mai Amerika viszonyai között.

#### **E. J. Szolovjov : Vallotta-e Hegel a munkaértékelmeletet?**

Igen elterjedt az a vélemény, amely szerint Hegel társadalmi—gazdasági nézetei Smith és Ricardo tanításának továbbfejlesztését jelentik. E vélemény elsődleges forrása Lukács György „Der junge Hegel” című könyve, amelynek ezt a vonatkozását bírálja a cikk.

Megállapítja, hogy Hegel az értéket ökonómiai jellegű írásaiban a munkától függetlenül határozza meg.

Nála a szükségletekről mindig, mint az individuum akaratának legkülönbözősebb, elemi feltárásáról van szó.

Annak bebizonyítása, hogy Hegel nem a munkaértékelmelet képviselője, egyáltalán nem feltételezi, hogy ő általában nem vizsgálta a munkát mint társadalmi viszonyt. Ellenkezőleg, egy sor olyan viszonyt elemzett, amelynek megértésétől a klasszikus politikai gazdaságtan általában távol volt.

Smith és Ricardo gazdasági tanításának elutasítása nem másodrendű rész kérdés a hegeli filozófiában. Hegelnek ez az álláspontja a filozófia és a rész tudományok különleges felfogásából származik. Hegel szerint a szisztematikus tudás a filozófia monopóliuma, bármely tárgy sokoldalú objektív ismerete csak a filozófus számára érthető. Ezért a hegeli filozófia a „tudományok tudománya” minőségében szembenállt minden kísérlettel, amely önálló elméleti rendszer megalkotására irányult a speciális tudományok terén. Ilyen kísérlet volt az angol közgazdászok sikeresen kifejtett értékelmelete is.

A politikai gazdaságtan hegelianus „filozófiai elmélyítése” idealista spekulációként mutatkozik meg, amely lerombolja az elméletet, restaurálja az empiriát.

Lukács György a szerző szerint úgy ábrázolja Hegelt, mint olyan gondolkodót, aki elvégezte egy részét annak a munkának, amely a valóságban teljesen a marxizmus vállán nyugodott. Ebben az a — már több helyen bíralt — tendencia nyilvánul meg Lukács Györgynél, hogy titokban közelít hozzá, sőt azonosítsa Hegel metodológiáját és a marxizmus tudományos módszerét.

**J. K. Vojšvillo, A. V. Kuznyecov, D. G. Lahutyi, V. K. Finn : A tudományos kutató- és oktatómunka halaszthatatlan feladatai a logika területén**

A négy szerző cikke annak a tanácskozásnak megállapításairól számol be, amelyet a szovjet felsőoktatási minisztérium mellett működő tudományos—technikai tanács filozófiai szekciója hívott össze 1958 őszén a formális logika helyzetének megértégyalására.

A tanácskozás résztvevői hangsúlyozták a formális logika, különösen a matematikai logika egyre növekvő szerepét a jelenkori tudományban és technikában, valamint a népoktatás területén, ugyanakkor komoly fogyatékoságokra mutatnak rá ebben a vonatkozásban.

Bár az egész világon ismertek a matematikai logika problémáival foglalkozó szovjet matematikusok eredményei, mégis az ezen a területen dolgozók köre igen szűk. A logikai specialisták képzésének jelenlegi

rendszere nem felel meg az új követelményeknek.

A logikai formalizáció igen fontos feltevése az általános logikai és filozófiai, valamint matematikai és fizikai problémák eredményes kidolgozásának.

A cikk ezután egy sor fogyatékoságra mutat rá, amely az egyetemi oktatásban, egyes intézmények munkájában a logikával kapcsolatban fennáll. Nehezíti a logikával foglalkozó szakemberek munkáját az is, hogy se logikai folyóirat, se logikai témájú időszakos gyűjtemény nem jelenik meg.

A tanácskozás javaslatot tett arra, hogy a moszkvai egyetemen képezzék tervszerűen a logikai szakembereket, ne bízzák a véletlenre kiválasztódásukat a filozófiai szak hallgatóinak tömegéből. A cikk végül a tanácskozás határozata alapján részletes javaslatokat tesz az egyetem logika szakján oktatandó tantárgyakra, speciálkollégiumokra, és közli a tudományos munkában követendő minta-tematikát.

## VOPROSZI FILOSZOFII 1959. 7. SZÁM

**Vir Uottamrao Mohite : Ateizmus az indiai filozófiában**

Mohite indiai filozófus a hindu értelmiség azon részéhez tartozik, amely — s cikke is ezt tanúsítja — az idealista misztika helyett a múlt materialista tanításai felé fordul.

Mohite — hasonlóan ezen új irányvonal más képviselőihez — nem szűkíti le az indiai filozófia materialista tradíciót a Csarvaka iskolájára, hanem megmutatja, egy sor egyéb ortodox brahman rendszer materialista jellegét, vagy legalábbis fellelhető materialista tendenciáját. Ezek közé tartozik a Szankhja, amely — Mohite szavai szerint — „az anyagi valóságról szóló tanítás, és éppen azért üldözték oly kegyetlenül, mert az idealisták ellenfelüknek tekintették.”

Cikke első részében a szerző az indiai filozófia idealista vonalának vallásos-misztikus alapjait bírálja és tételek sorát állítja szembe vele az örökké fejlődő anyagról, mint az emberi tudatban tükröződő sokoldalú realitás szubsztátumáról. Emellett hangsúlyozza, hogy az objektív valóság a matematikai fogalmak formájában reprodukálható leginkább adekvátan.

A cikk másik részét a szerző az indiai filozófia egyik leghatásosabb rendszerének, a Szankhjának szenteli, amelyben

— véleménye szerint — legteljesebben fejeződik ki a materialista tendencia.

Mohite cikkét N. P. Anyikejev szovjet filozófus kommentálja.

**J. I. Gosztyejeva : Az atomról szóló tanítás a Vajsezsika rendszerében**

Indiában, a Csarvaka materialista iskoláján kívül, léteztek filozófiai rendszerek, amelyekben a mitológikus vagy vallás-etikai burok mögött materialista tendenciák voltak fellelhetők. Ezt támasztja alá a Vajsezsika atomisztikus iskolája is, amely megközelítőleg az i. e. VII. századból i. sz. I—II. századig terjedő időszakban alakult ki. A Vajsezsika filozófiai rendszere szoros kapcsolatban volt a fenti időszak gazdasági, kulturális és különösen természettudományos előrehaladottságával.

Az atom, a Vajsezsika felfogása szerint, az anyag végtelenül kicsiny, oszthatatlan s öröktől fogva létező részecskéje. Az atomot nem lehet létrehozni, minthogy nincsenek részei; nem lehet megsemmisíteni, éppen oszthatatlansága miatt. Az atom örök, mivel nincsen oka. Az atomok abszolút kicsiny kiterjedéssel, az ún. „szféríkussággal” rendelkeznek. A szféríkusság ellenlétes az olyan örök szubsztanciák, mint az éter, lélek, tér, idő, abszolút nagy kiterjedésével. Az atomok száma végtelen.

Az atom négy fajtája létezik — tanítja a Vajsezsika: a föld, a víz, a fény és a levegő atomjai. A bonyolult szubsztanciák minőségei az ezek atomjait képező minőségekből erednek. Az atomok egyesülésük előtt nem állnak kapcsolatban egymással. Elsődleges összekapcsolódásuk a diád, amelyet a Vajsezsika már nem egyszerűen a minőségek mechanikus egyesüléseként fog fel. Az egyes atomok nem alkothatnak testeket, a diád igen. A diád, triád, tetraád egyesülése (ezek szerepéről eltérők a vélemények) alkotja a fizikai világot. Az atomok összekapcsolásából létrejövő testek új minőségek, úgy különböznek az őket alkotó atomoktól, mint az egész a résztől.

A cikk szerzője a Vajsezsika egyes képviselőinek elemzése után levonja a következőt: a Vajsezsika alapján véve ateista rendszer, nem feltételezi isten létezését, s ha valamely képviselője hivatkozik is istenre mint a világ okára, nem állítja rendszerének középpontjába.

A cikk befejezésül azokat a közös atomisztikai elveket vázolja fel, amelyek más indiai filozófiai rendszerekben, így a Dzsainizmusban, a buddhizmusban, a Szankhijában is megtalálhatók, s amelyek mind a materializmus irányába mutatnak.

#### **B. V. Birjukov : Hogyan keletkezett és fejlődött a matematikai logika?**

A cikk áttekinti a matematikai logika kialakulásának történetét s problematikájának fejlődését. Mindenekelőtt a formális logikával s megalapítójával, Arisztotelésszel foglalkozik s megállapítja, hogy a formális logika tudománya úgy keletkezett, hogy megkísérelt választ adni erre a kérdésre: hogyan gondolkodunk?

Kezdetben a logika laza kapcsolatban volt a matematikával, és egyáltalán nem volt kapcsolata a technikával. Ám a matematikai logikában később megtestesült eszmék igen régiek. Ezen eszmék közül három egymással szoros kapcsolatban levő gondolatot kell kiemelni: először, a logikai műveletek struktúrájának kifejezésére alkalmazott szimbolikus jelölések gondolatát; másodszor, a matematikai módszereknek a logikában való alkalmazása gondolatát; harmadszor, a logikai konklúziókat automatikusan létrehozó gépek megalkotásának gondolatát.

A cikk ezután a fent említett gondolatok történetével, majd Leibniz tevékenységével foglalkozik, aki lefektette a

matematikai logika alapjait. A Leibnizet követő időszakban a feladat a matematikai logikának mint önálló tudományos diszciplinának megalkotása volt; ez az algebra logikai alkalmazása útján történt. A következő állomás G. Frege nevéhez fűződik, aki elsőnek mutatta meg a matematikai logika deduktív-axiomatikus konstrukcióját. Frege a matematika logikai megalapozásának célját tűzte ki maga elé.

A szerző a továbbiakban a matematikai bizonyításelmélet megalkotóival foglalkozik, majd a logika és a technika kapcsolatát tárgyalja, különös tekintettel a szovjet tudomány e téren elért eredményeire.

A cikk utolsó része a matematikai logika és a nyelvtudomány kapcsolatáról szól. Már a matematikai logika megalapítói is úgy tekintették a logikai számításokat, mint a mesterséges nyelvek sajátos fajtáját. A tanulmány ezzel kapcsolatban a szemantika, a fordítás, a mesterséges nyelvek aktuális problémáit tárgyalja.

Végül Birjukov megállapítja, hogy a formális logika keletkezésekor feltett kérdést — hogyan gondolkodunk? — csak a logika, matematika, lingvisztika, kibernetika, fiziológia, pszichológia együttes erőfeszítései fogják megnyugtatóan megválaszolni.

#### **A. I. Verbin—D. I. Koseljovszkij : A történelmi materializmus tárgyának megvilágításáról**

A szerzők egyes, a történelmi materializmus tárgyról szóló kiadványok és cikkek bizonyos meghatározásaival vitakoznak. (E cikk a Voproszi Filozofii vita-rovatában jelent meg.)

A vizsgált munkák többsége helyesen tárgyalja a történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány kapcsolatát, azonban rendszerint helytelenül vagy pontatlanul határozzák meg a történelmi materializmus és a történelemtudomány különbségét. E két tudomány különbsége abban áll, hogy az előbbi a történelmi fejlődés általános törvényeit tanulmányozza, utóbbi azt a konkrét folyamatot, amelyben a társadalmi fejlődés tendenciái realizálódnak. Előbbi a kutatás logikai, utóbbi a kutatás történeti módszerét alkalmazza.

A történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány kapcsolatának vizsgálatánál nem szokták figyelembe venni a történeti materializmus és a tudományos kommunizmus viszonyát. A tudományos

kommunizmus — a kommunista formáció építésének és fejlődésének törvényeiről szóló tudomány. A közöttük fennálló viszony az általános és különös viszonya.

A szerzők cikkükben a történelmi materializmus tárgyának meghatározását is adják: a történelmi materializmus tárgya a társadalom mint egységes egész fejlődésének általános törvényei, amelyek a történelmi fejlődés folyamatában meghatározzák a társadalmi élet, mindenekelőtt a társadalmi lét és társadalmi tudat legfontosabb oldalainak kölcsönhatását; amelyek meghatározzák az adott termelési

mód alapján fejlődő különböző társadalmi-gazdasági formációk mozgató erőit és belső kapcsolatát.

Végül a szerzők bírálják a vizsgált munkákban a marxista szociológia és a Marx előtti szociológiai iskolák kapcsolatának tárgyalását. A Marx és Engels által a társadalom fejlődésére vonatkozó nézetekben véghezvitt fordulatot csak akkor lehet helyesen értékelni, ha megfelelően és szisztematikusan értékeljük, nem pedig néhány fitymáló mondattal intézzük el a Marx előtti jelentős szociológiai nézeteit.

## VJESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURI 1959. 3. SZÁM

### Grigorjan V. T.: Kant kultúrfilozófiája

Kant, fellépve a metafizikai materializmus és annak szemléleti jellege ellen, műveiben a szubjektum hatásától szabad tiszta ész; tiszta akarat szférájában vélte megtalálni. A kultúra és a kulturális tevékenység általános és szükségzerű alapjait úgy szüntette meg az érzékiségtől független tudatban kereste.

A kanti kultúrfilozófia központi problémája az emberi kultúra és a természet viszonyának kérdése, a társadalom történelmi fejlődésének problémája. A kultúra — Kant szerint — nem más, mint a természet elsajátítására, az emberen kívüli és az emberen belüli természeti feldolgozására és átforgatására irányuló emberi tevékenység történelmileg növekedő aktivitása és szabadsága. A kulturális fejlődés célja a teljes erkölcsi szabadság, amelyhez az emberiség egyre fokozottabban közeledik. A kultúra történetének kezdete egybeesik azzal, hogy az ember felismerte az erkölcsi célt, szakított a természetes állapot paradicsomi közvetlenségével.

A szabadság a „bűnbeeséssel” kezdődik, — a „rossz” megjelenésével együtt ébred fel az emberben a lelkiismeret és új szükséglet jelenik meg — kiszabadulni a természet hatalma alól, s alárendelni azt saját hatalmának. A kultúra fejlődése egyedül az ember műve. Erre az önálló tevékenységre a természet az *antagonizmus* segítségével ébreszti az embert. Ezen antagonizmus lényege — az „ember társadalmatlan társadalmisága”, hajlama a társas életre, és ugyanakkor egy ennek ellentmondó törekvés: mindig saját aka-

rata szerint cselekedni. A kulturális fejlődés során a társadalmi viszonyok egyre bonyolultabbakká válnak, egyre nehezebb lesz az individuum számára a boldogság elérése. Azonban a fejlődés célja nem is az egyén boldogsága, hanem a szabadság eszméjének tudatosítása az egész emberiség által.

A történelmi haladás törvényei részben természeti törvények, részben a szabadság törvényei, hiszen a történelem alanya, az ember is egyrészt a természet része, másrészt szellemi lény: szabad személyiség. A társadalmi egyenlőtlenség szükségzerű fejlődési formája egy olyan társadalomnak, amely viszonylag nemrég keletkezett a természetes állapotból. Azonban a fejlődés végcélja az „általános jogrend”, az igazságos társadalmi berendezkedés és az örök béke. E célhoz, bármennyire is távoli legyen még, közeledik az emberiség.

A kanti kultúrfilozófia tehát a 18. század naturalizmusával szemben hangsúlyozza a társadalmi élet és fejlődés specifikus jellegét, az ember szabad és aktív alkotó tevékenységét. Azonban a gyakorlatot Kant idealista módon, mint az absztrakt-emberi gondolkodás és akarat gyakorlatát értelmezi. Kant olyan filozófiai tanítást kívánt létrehozni, amely elismerve az érzéki jelenségek, így a történelmi valóság kauzális-törvényszerű jellegét, egyben tért adna az ember szabad tevékenységének is, egyaránt reálisnak nevezve a szabadságot és a szükségszerűséget, Kant ugyanakkor a szabadságot (és az ezen alapuló kulturális tevékenységet) transzcendentáliszként fogja fel, amelynek motívumai és mozgató erői nem az érzéki, hanem a szabadság és erkölcsi ideálok érzékfeletti világában keresendők. Ezáltal Kant, saját szándékával ellentétben, min-

den realitást és elsősorban a társadalmi valóságot megfosztja kulturális jellegétől, habár épp ebben jelölte meg az utóbbi specifikáját. A kultúrfilozófia alapvető hibája abban áll, hogy elszakítja a kultúra fejlődését annak reális alapjától, a történelem anyagi termelő folyamatától, az ember tudatos cselekvéseit a konkrét történelmi környezettől. A kultúra története valóban a szabadság, de a valódi ember szabadságának története, amely nem a tiszta ész transzcendentális szférájában,

hanem a történelmi valóságban születik — mint az ember állandó és sokoldalú tevékenységének eredménye. Ahhoz, hogy valamennyi individuum előtt megnyíljon a kulturális önállóság szabadsága, amely megfelel az anyagi és szellemi termelés elért színvonalának, a társadalomnak birtokába kell vennie a meglévő termelőerők összességét. Az emberiség kulturális felzabálásának feltételeit nem a történelmen kívül, hanem magában a történelemben kell keresni.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1958. 5. SZÁM

### Bírálat a filozófia és a természettudományok viszonyának pozitivistá felfogásáról

Az NDK-ban viták folynak a marxista filozófia és a természettudományok viszonyáról. Egyes természettudósokat a pozitivistá koncepció vádjával illetik, ezek a marxizmust a természettudomány módszertani segédtudományává akarják degradálni. Szükségessé vált a filozófia és a természettudományok kapcsolatának pozitivistá felfogását bírálat alá venni.

A pozitivistáknak nagy tekintélyük van a polgári természettudósok körében és ennek nem a modern fizika kialakulása az egyedüli oka, hanem a burzsoázia haladásellenessége.

A cikk példákat hoz a filozófia és világnézet kölcsönhatására Kanttól kezdve egészen Hückelig.

Mivel a modern fizika ún. válságának és a pozitívizmus terjedésének nemcsak természettudományos, hanem elsősorban társadalmi okai vannak, uralma immár majdnem félszázados. A válság pedig addig fog tartani, míg a marxista világnézet győz a polgári ideológia felett a természettudomány terén, és általánossá válik a dialektikus materializmus alkalmazása.

A pozitivisták programja bizonyos alapkérdésekben látszatra megegyezik a dialektikus materializmussal. Így pl. a dogmaellenességben, a metafizikai jelenségekkel szembeni állásfoglalásban stb. Ezért tűnik tetszetősnek azon tétele, mely szerint megszünteti az idealizmus és materializmus harcát, és hogy — főleg a bécsi iskola — létrehozza „a tudományok filozófiáját”.

A pozitívizmus az objektív világgal állítása szerint előítéletmentesen és dogmaellenesen áll szemben. Mindez azonban csak szofisztikai módszer az objektív

valóság megismerése ellen folytatott harcban.

A pozitivisták módszere az általuk Kantnál annyira elítélt agnoszticizmus területére vezet. Úgy akarják a világból az agnoszticizmust száműzni, hogy „magát a világot is száműzik a világból”. Nézetrendszerük újabb bizonyíték arra, hogy az agnoszticizmust idealista nézőpontról nem lehet leküzdeni. Ami a jelenség és lényeg viszonyát illeti, a kettőt azonosítják, és ezzel tagadják az objektív kauzalitást és törvényszerűséget, és helyébe szubjektíven értelmezett statisztikai törvényeket helyeznek, amivel korlátozzák a kutatás lehetőségét. A pozitivisták egy része (pl. Wilhelm Ostwald) ateista, de nézeteik összessége nem áll szemben a vallásos misztikával. Ez pedig természetesen lehetetlenné teszi a világ jelenségeinek tudományos szemléletét. Az objektív valóság tagadásából következik, hogy valóságos ismeretelméletük sincsen. Hangsúlyozzák tapasztalati kiindulópontjukat, de elvetik a tapasztalat és az ész dialektikáját is. A „tiszta empiria” a valóságban tehát gátolja az empirikus kutatás lehetőségét; a pozitívizmus idealista módon eltorzítja a természettudományos empirizmust.

A neopozitivistá tanításokban a teoretikus gondolkodás szerepe az érzéki tények egyszerű tautologikus magyarázatára korlátozódik, ugyanakkor ők vádolják a többi iskolát azzal, hogy a „puszta tautológiát ismeretnek tekintik”. A pozitivisták eleve tagadják a gondolkodás aktív szerepét és az érzéki tapasztalást, méghozzá szubjektív értelmezésben, abszolutizálják. A gondolkodás lebecsülése azon nézetükből ered, hogy a gondolkodást nem évezredek folyamatok eredményének tekintik, hanem a természettudományos megfigyelések közvetlen reflexének. Ez már a szemantikus pozitívizmus kiindulópontja.

Az NDK természettudósai között is észlelhető a filozófiai gondolkodás lebecsülése. Pl. Robert Havemann szerint a filozófia — a dialektikus materializmus — sohasem lesz forrása új ismereteknek, azok mindig csak új tudományos megismerés útján bővülnek, és az ezzel nyert gazdagodás az összes tudományok birtokává válik. A filozófia eszerint csak mennyiségi összefoglalása az egyes tudományok eredményeinek, holott az általános filozófiai megismerés alapja valójában a társadalom teljes életfolyamata, ami minőségileg több, mint az egyéni tapasztalatok összessége.

A pozitívizmus szerint a filozófia nem külön tárgy, tárgya minden tudomány tárgya. Ugyanezen nézet szerint pl. az elméleti fizika sem külön tárgy, pedig a valóságban mélyebben fogja át a természet

jelenségeit, mint a kísérleti fizika. Aki a marxista filozófia feladatát abban látja, hogy a dialektikát és a materializmust a szakterületeken tudatosítsa — megfosztja azt világnézeti lényegétől.

A cikk a továbbiakban részletesen foglalkozik a már említett Robert Havemannnak a filozófiával kapcsolatos nézeteivel.

Kifejti továbbá, hogy a marxizmus—leninizmus filozófiájáról folytatott vitában egyesek elfelejtik, hogy a dialektikus módszer a társadalom és természet évezredes ellentmondásos fejlődéstörténetéből leszűrt eredmény. Az NDK egyes tudósainak letérése a pozitívizmus útjára odavezet, hogy a dogmatizmus elleni harc jelzava alatt a marxizmus filozófiai alapkérdéseit revideálják, és a szakfilozófia leple alatt antiszocialista követelésekkel állnak elő.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1959. 1. ÉS 3. SZÁM

**Reinhold Miller : Franz Loeser és a marxista etika**

I—II.

A szerző polemizál Franz Loeserrel, aki — korántsem tárgyvilágos — vita tárgyává tette Matthäus Kleinnek számos etikai vonatkozású állásfoglalását. Loeser szerint Klein abszolutizálja a meghatározott tulajdonviszonyokból fakadó jó, illetve rossz erkölcsi értékeket, holott Klein ismételtlen kijelentette, hogy az osztálytársadalmakban az erkölcsi értékek szükségképpen antagonisztikusak és nem általánosan kötelezőek. Éppen ellenkezőleg, Loeser abszolutizálja a feltörekvő kizsákmányoló osztályok pozitív erkölcsi tulajdonságait. Ennek oka abban rejlik, hogy metafizikusan azonosítja az erkölcsi jót a társadalmi haladással; szerinte mindaz jó, ami egybeesik a társadalmi fejlődés törvényeivel. A szerző a marxizmus meghamisításaként értékeli Loesernek azt az álláspontját, mely szerint a kizsákmányolási formák bizonyos meghatározott társadalmi formák közt erkölcsi jónak értékelhetők. A szerző kifejti, hogy Loeser az objektív törvényszerűség fetisizált felfogásán keresztül jutott el az erkölcsi jó és a társadalmi haladás abszolutizáló azonosításához. M. Kleinnek egyetértve hangsúlyozza, hogy csak az emberiség fejlődésének szocialista szakaszában esik egybe az erkölcs

a társadalmi haladással. Loeser minden időkre szóló erkölcsi kritériumot próbált kidolgozni, azonban nemcsak az erkölcsi normák, de maguk a kritériumok is osztály- és történeti jellegűek. Loeser polemijában nagy szerepet játszik az erkölcsi tudat és kategóriák objektív forrásának kérdése. Szerinte a kapitalista országok munkásosztályának erkölcsa a kapitalista magántulajdon talajából fakad — bár opposzióban azzal. A szerző kifejti, hogy az ilyen egyszerű deklarációkkal megelégedő Loeser álláspontja mögött az a tény rejlik, hogy nem jut el a kapitalista termelési viszonyok minőségi sokféleségének elemzéséhez, holott ez az egyetlen út vezet a proletármorál forrásának megjelöléséhez.

A szerző kifejti, hogy az egy társadalmi formációban élő osztályok erkölcsi nézetei közt nincs kínai fal, a munkásosztály az átvett hagyományos erkölcsi értékeket szembeállítja a kapitalista valósággal, az erkölcsi nézetek és a valóság közti közvetítő láncszemet a politika alkotja. Loeser nem látja a politika és a morál elválaszthatatlan egységét, az erkölcsi nézeteket közvetlenül a gazdaságból vezeti le. A proletármorál azonban a munkásosztály politikai osztálytudatának fontos része, és ez a tudat csak a párt politikai nevelőhatásának eredményeképpen, a politikai osztályharc során alakulhat ki. Így a politika nemcsak a közvetítő a gazdasági viszonyok és az



azokat tükröző társadalmi eszmék közt, hanem egyben az a szféra, amelyben az osztályok erkölcsi felfogásai meghatározott formát öltenek. Éppúgy, ahogy az osztálytársadalmakban a politika morális vonásokat vett fel, az erkölcs is politikai tartalmakat nyert; az erkölcs állandóan átcsap a politikába és viszont. Loeser nem ragadta meg ezt a dialektikus közvetítést, és így kaput nyitott a moralizálás előtt azzal a felfogásával, hogy a morál követeléseinek engedelmeskedő ember oldja meg a társadalmi ellentmondásokat, és alkot új társadalmi viszonyokat.

A szerző kiemeli M. Klein érdemét az erkölcsi érték fogalmának felvetésében. Kifejti, hogy csak az emberek vonatkozásában létező erkölcsi jó és rossz megjelölésére helyes az objektív erkölcsi értékek kifejezést használni. Olyan kategóriákról és normákról van szó, amelyeknek az egyének egymásközti, osztályukhoz és a társadalomhoz fűződő társadalmi viszonyok felelnek meg. Az objektív erkölcsi érték a társadalmi viszonyok, intézmények

stb. erkölcsi mozzanata, amely szoros egyiséget alkot ugyanezen társadalmi jelenségek más minőségi meghatározottságaival (gazdasági, politikai, esztétikai). Ezért helytelen az erkölcsi mozzanatot mint különöset leválasztani e többi minőségi vonatkozástól. Az erkölcs mint tudatforma a társadalmi lét e vonatkozásainak differenciált visszatükröződése. Az objektív erkölcsi értékek visszatükröződése az emberi tudatban alkotja a szubjektív erkölcsi értékeket, amelyeknek bizonyos vonatkozásban — bár a gazdasági-politikai fejlődéstől függő — önálló történetük van.

Az erkölcsi értékek formája az osztálytársadalmak során relatíve állandó maradt, így pl. a kötelesség, felelősség stb. a kommunizmusban is megtartják addigi formájukat, bár tartalmuk alapvetően megváltozik. Bármennyire is hiányosan dolgozta ki Klein ezeket a problémákat, vissza kell utasítani a miszticizmusnak azt a vádját, mellyel Loeser Klein felfogását illeti.

## STUDIA FILOZOFICZNE 1959. 1. SZÁM

### A. A. Zinovjev : A tárgyak közötti változtatásokról és viszonyokról szóló igaz ítéletek logikai ellentmondásosságáról

Logikai ellentmondást tartalmazó ítélet az, amelyből két olyan ítélet konjunkciója következik, hogy az egyik igazságának elismerése a másik hamis voltának elismerését követeli. Egyes ítéletek ellentmondásosságát, tehát hamisságát le lehet vezetni egy, a gyakorlat által igazolt ontológiai téziséből, amelyiket logikában axiómaként fogadnak el. Ezen axióma szerint nem lehetséges, hogy egy tárgy egy és ugyanazon időben birjon, és ne birjon bizonyos tulajdonsággal. Ennek a tézisnek egyetemességével kapcsolatban kételyek merültek fel: azt mondják pl., hogy a változó test — egyidőben van is, és nincs is bizonyos állapotban. Ez az érv téves.

Meg kell különböztetni két fogalmat: az idő — intervallum — és a pillanat — momentum. — Az intervallumot más intervallumhoz való viszonyától függetlenül nagysága jellemzi. A pillanatot pedig éppen két intervallum viszonya jellemzi. A pillanat két intervallum határa. Nagysága, mint a pont nagysága egyenlő nullával. A pillanatot csak egymáshoz való viszonyokban (egyidejűség, elő-, utóidejűség) lehet jellemezni. A fentemlített logikai

axiómákban az „egyidőben” kifejezés alatt bizonyos nem-nulla intervallum abszolút azonosságát kell érteni.

Ha a változó testre vonatkozó tézisben az „egyidejűt” így fogjuk értelmezni, úgy ez a kijelentés hamis lesz, a pillanatra vonatkozólag viszont az ellentmondási elv nem köt ki semmit. Az olyan ítéletek, amelyek szerint a tárgy egy és ugyanazon nulla-tartamú pillanatban rendelkezik, és nem rendelkezik valamely meghatározott tulajdonsággal, elvileg ellenőrizhetetlenek a gyakorlatban, de nem hamisak, nem mondanak ellent az ellentmondás elvének. Ezekhez az állításokhoz teljesen hibátlan és kifejezetten logikai jelleget viselő következtetés útján jutunk el.

Magának a logikai ellentmondásnak meghatározásából következik, hogy a logikai nem-ellentmondás minden igaz ítéletnek feltétele, még akkor is, amikor az ítélet objektív ellentmondásokkal foglalkozik. Marx pl. közgazdasági műveiben az objektív dialektikus ellentmondások egész sorát tárta fel, azonban az ezekről adott leírások semmiképpen sem tartalmaznak logikai ellentmondásokat.

A logikai ellentmondások gyakran jelentkeznek a tudományok fejlődése során. Azonban a tudomány ezeket az ellentmondásokat nem rögzíti, hanem megoldani igyekszik őket.

1. füzet:

**Th. Syllaba: Kritikai megjegyzések Masaryk „Oroszország és Európa” c. könyvéhez**

Masaryk elutasító álláspontja a Nagy Októberi Forradalommal és a Szovjetunióval szemben általában ismeretes. Helytelen azonban az a felfogás, amely szerint Masaryk az Októberi Forradalom előtt a demokratikus erők oldalán állt a cárizmussal szemben.

Lenin feltárta, hogy az orosz forradalomban három lényeges politikai erő hatott, és ennek következtében három politikai és ideológiai irányvonal ütközött össze: a konzervatív, a liberális és a demokratikus irányvonal. A köztük levő határok a legkifejezettebbek az első orosz forradalom idejében voltak.

Masaryk számára az orosz forradalom problémája a „demokráciának a theokráciával szemben folytatott” harc kérdéseként jelentkezett. A „theokrácia” fogalma nála majdnem szinonim a konzervativizmussal, és az összes többi irányzatot valamilyen formában a „demokrácia” fogalmába sorolja. Bírálja a konzervativizmust — különösen politikai vonatkozásban — ugyanakkor szemelláthatóan szimpatizál a „theokratáknak” a materializmus és ateizmus ellen folytatott harcával. Hogy fenntarthassa koncepcióját a demokratikus táborról, — ti. hogy ennek lényege a theokrácia ellen folytatott harc, az új vallás harca az elavult klerikalizmus ellen — teljesen eltorzítja a demokraták és marxisták nézeteit.

Felfogása lényegében megegyezik az orosz forradalom liberális polgári centrumának állásfoglalásával, amely a konzervativizmus és a demokrácia között ingadozott.

**J. Cerny: Jiri Procházka és törvénye a természet polaritásáról**

A cseh felvilágosodás egyik reprezentánsa, az orvos, a fiziológus és elméleti természettudós, Jiri Procházka, az elméleti biológia és fiziológia fő kategóriáinak magyarázata során közeledett a materializmus felé.

Procházka eszméi fejlődésében is megnyilvánul az európai filozófiai gondolkodás egész akkori fejlődésében tipikus átmenet, a felvilágosodás mechanikus koncepciójától a kezdetleges természet-filozófiai dialektikához, közvetlenül az elméleti biológia, a fiziológia és orvostudomány terén. Koncepciójában feltűnik az ellentmondás

elve, valamint az a gondolat, hogy az aktivitás forrása egy általános, belső ellentmondásos princípium. A polaritás koncepciójában az ellentmondás törvénye jelentkezik éretlen formában. Procházka különösen a tömeg és mozgás, valamint az életfolyamatok problémái foglalkoztatták; az élő és élettelen világban egyaránt a poláris ellentmondás törvényét próbálta felmutatni. Ez a koncepció nála elkerülhetetlen logikai következtetésként merült fel elméleti és módszertani munkája során.

4. füzet.

**K. Mácha: Az egyén univerzalisztikus felfogásának bírálatához**

A mai társadalom gondolkozására ható univerzalisztikus világfelfogás alapjai azokon a pluralista, integráló és univerzális világnézeteken alapulnak, amelyek a két világháború közötti időszakban bontakoztak ki. Ezek között mindenekelőtt Othmar Spann egyetemes koncepciója játszik fontos szerepet, nemcsak elméleti befolyása miatt, hanem azért is, mert a fasiszta ideológia eszméi alapja lett, és az állam-elmélet területére való alkalmazásával elméletileg megalapozta a fasiszta államot. Spann a társadalom „egész-koncepciójával” kapcsolatos nézetének magva az egész és a rész közötti viszony, amit úgy magyaráz, mint az egyén és a társadalom közötti viszonyt, a társadalom „tagja” és „egésze” közötti viszonyt. Spann az egésznek a rész „előtti” — történelmi és logikai — primér létezéséből, a társadalomnak az egyén előtti létéből indul ki. Ha most eltekintünk elméletének ideológiai oldalától, világos, hogy Spann felfogása az egésznek a részhez való viszonyáról, az egyének a társadalomhoz való viszonyáról, önmagában hamis. Elméletéből következően a priori elveti az egyén individuális szabadságának minden követelményét, mivel ez szerinte nem illik a „tag” és az „egész” közötti alapvető viszonyok jellegéhez. Éppen ebben a vonatkozásban felelt meg Spann elmélete a fasiszmusnak. Spann felfogását az egyénről megérthetjük azon alapvető strukturális folyamatok szempontjából, amelyek a két világháború közti időben a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulatban mentek végbe. Ennek a folyamatnak, aminek ideológiai visszfénye az ellentmondás egyrészt a fasiszmus és a polgári demokrácia közti, másrészt a fasiszmus és a marxizmus közti ellentmondás,

elméleti korrelátuma az univerzalizmus és individualizmus közötti ellentmondásban, valamint abban az ellentmondásos viszonyban van, amelyben a dialektika áll mind az univerzalizmussal, mind pedig az individualizmussal. Az univerzalizmus egyéni szabadságtagadásával nemcsak az egyéni szabadság polgári felfogásával kerül ellentétbe, hanem mindenekelőtt az egyén szabadságának, az egyén és a társadalom viszonyának marxista értékelésével. Az egyéni szabadság problémájának megoldása a marxista kollektívizmus, azaz a társadalmi viszonyok olyan rendszere, amelyben az egyén szabadsága a kollektíváért végzett munkáján alapul.

6. füzet.

### O. Sus : Hegel Esztétikájának interpretációjáról

1848 után eltűnnek a hegeli gondolkodás utolsó halvány nyomai is a cseh esztétikából. Az esztétikai empirizmus áradatában Hegel esztétikáját a metafizikai gondolkodás túlhaladott fázisának fogják fel. A hegeli esztétika negatív értékelése és degradálása azon a két irányzaton alapult, amelyek Durdiktől Saldáig a cseh esztétikusok és az úgynevezett hoskinsky-i iskola ismeretelméleti alapját ké-

pezik. Egyfelől az esztétikai empirizmusról van szó, amely a német idealizmus „spekulációjával” szemben a tapasztalatra hivatkozik, másfelől a 90-es évek óta fellépő szellemtudományi jellegű modern esztétikáról fordul bizonyos vonatkozásokban az életfilozófia atmoszférájára és az esztétikai irracionizmus által befolyásolva Hegel „logiczáló” konstrukciója ellen fordul. Az empirikusok egy részének érvei olyan pozitivisták koncepciókban gyökereznek, amelyek a herbartizmushoz és neokantianizmushoz kapcsolódnak, míg a többi empirikus kevésbé áll az előfutárok hatása alatt, és szorosabban kapcsolódik a modern tudomány szelleméhez.

A cseh esztétika uralkodó irányzatának megváltoztatására elsőként J. Bartos (1929) törekedett; a régi idealizmus „filozófiai” esztétikájához való visszatérést ajánlotta. A 30-as évektől kezdve indult meg ennek hatására a cseh esztétika terén Hegel egyes gondolatai újbóli kidolgozása.

A hegeli esztétika helyes és helytelen értelmezésének tehát a cseh esztétikában is megvan a maga története, emellett helyes értelmezésének problémája, nagyjában és egészében még ma is nyílt kérdés. Ez vonatkozik például az esztétikai intuíción és a műalkotás közvetlen érzéki voltának kérdésére is.

## SLOVENSKÝ FILOZOFICKÝ ČASOPIS 1959. 2. SZÁM

### Spanyar : A korai görög filozófia néhány problémájához

A szerző Thomsonnak, az ismert angol marxista filozófusnak 1958-ban megjelent művével, „Az első filozófusok” kapcsolatban teszi meg észrevételeit.

A bevezetőben megállapítja, hogy a szovjet, csehszlovák és más népi demokratikus országok filozófusai eddig eléggé elhanyagolták a klasszikus görög filozófiával való részletes foglalkozást, monográfiák helyett csak az egyes filozófiatörténet részeként, egészben vizsgálták a görög filozófiát. Ezért tartja jelentős előrelépésnek Thomson művét, amely egy nagyobb munka részlete.

A szerző megállapítja, hogy a szovjet filozófiatörténeti művekkel szemben helyesebbnek látszik a görög társadalom fejlődésének thomsoni felosztása, amely 6 szakaszt különböztet meg, és a görög rabszolgatársadalom kialakulását nem Solonnal, hanem Kleistenesszel zárja le.

A szerző az eddig megjelent marxista filozófiatörténetek egyik lényeges hibájának azt tartja, hogy a görög korai filozófusokkal kapcsolatban nem vették eléggé figyelembe Engelsnek azt a tételét, amely szerint a filozófusok két táborba való éles elkülönülése különösen a modern filozófiát jellemzi. Spanyar szerint a korai görög filozófiában ez a differenciálódás még csak bizonyos mértékig következik be, és ezért erőszakolt a korai görög filozófia minden alakját mereven materialistának vagy idealistának kategorizálni. Utal itt a miletosi iskolára, amelyet helytelenül tartanak teljesen materialistának. A miletosi iskola anyagfogalma nemcsak konkrétságában, de misztikus elemeiben is különbözik a modern anyagforgalomtól. (Pl. Anaximandros apeironja.)

Hasonlóképpen helytelennek tartja azt a felfogást, amely Pythagorást politikailag egyértelműen reakciónak, filozófiailag idealistának tartja. Thomsonnal egyetértésben Pythagorast átmeneti alaknak

tartja, aki mind politikailag, mind filozófiai is közbülső álláspontot foglalt el. Aristotelesre hivatkozva kimutatja, hogy a pythagoreusok számfogalma nem az anyagtól független, afölött álló lényeg volt. Különbséget kell tenni világnézeti, leg a korai és a kései, erőteljesen az idealizmus felé hajló pythagoreizmus között — véli a szerző.

A továbbiakban részletesen foglalkozik a Herakleitos körül kialakult vitával. Bírálja Thomstont, aki lebecsüli Herakleitos dialektikáját. Thomson tévedésének forrását abban látja, hogy áldozatul esik annak a látszatnak, hogy a görögök nem tartották Herakleitoszt nagy dialektikusnak, mivel másrt érteltek dialektikán — ti. az ellentmondások feltárásának és kiküszöbölésének művészetét. Hibás szerinte továbbá Thomsonnál az a koncepció, melynek értelmében az egész görög filozófiát egyetlen fejlődési folyamatnak tart-

ja, amely a materializmustól halad az idealizmus felé. Ezért túlságosan kidomborítja Herakleitos idealista vonásait és lebecsüli szerepét az objektív dialektika megalapozásában. Érdekes a szerzőnek az a szövegkritikán alapuló megállapítása, hogy a herakleitosi tűz-arché nemcsak tűzjellegében különbözik az előzőktől, hanem abban is, hogy a tűz nemcsak keletkezési és végpont, hanem állandó anyaga minden jelenségnek.

Herakleitos társadalmi helyzetének megítélésénél Kessidy-nek ahhoz a nézétéhez csatlakozik, amely Herakleitoszt mérsekelte arisztokratának tartja.

A szerző alapvető kritikai megjegyzéséhez híven Parmenidest sem tartja „tisztá” idealistának, nézeteit a materializmus és idealizmus ötvözetének tekinti. Végül szembeáll azzal a thomsoni felfogással, amely Xenofanest nem tartja jelentős filozófusnak.

## LE PENSÉE 1958. 82. SZÁM

### Francis Jourdain és Roland Desné : A művészi alkotás problémájáról

(A Pensée előző számaiban folytatott vita összegezése és lezárása.)

Jourdain mindenekelőtt összefoglalja a vita eddigi megállapításait. Vitaindító cikkében Jourdain ugyanis Zsdanov szemére vetette: nem dialektikus az az állítása, mely szerint mindaz, ami művészi, leg zseniális, egyben érthető a közönség számára. Ez a megállapítás azt jelenti, hogy a zseniális művek és nem-zseniális művek közti különbség mindenki számára nyilvánvaló, és másrészt azt, hogy ami érthető az egyik ember számára, az érthető a másik számára is. Desné egyetértett Jourdainnal abban, hogy Zsdanovnak ezeket a megállapításait nem tartotta kielégítőnek, de ő Jourdainnal szemben azt állította, hogy a társadalom és a művészet közti válaszfal társadalmilag új jelenség. Szerinte a feudalizmus idején vagy a rabszolgatársadalomban nem lehetett az esztétikai és például a vallásos érzést elválasztani. Azt tartja, hogy a feudális társadalom kedvezőbb volt a műalkotás létrejötté szempontjából, mint a kapitalista. Jourdain ezzel szemben azt állítja, hogy a középkorban a vallásos tárgyú műalkotások szemlélete nem esztétikai, hanem vallási jellegű volt; az egyház el is ítélte az esztétikumot. Tehát Jourdain szerint a középkori művészetnek sem volt több köze a néphez, mint a kapitalista tár-

sadalom művészetének. Desné ezzel szemben hangsúlyozza, hogy noha a jobbágyság nem voltak tájékozottabbak a művészetek tekintetében, mint a mai francia parasztságot, de olyanok voltak a társadalmi körülmények, hogy a művész és a nép közötti kapcsolat szoros volt, s ez megszűnt a kapitalizmusban. Desné szerint ezt a kapcsolatot a szocialista társadalomban kell majd újra megteremteni. Jourdain azonban úgy véli, hogy ilyen kapcsolat még sohasem létesült, s ennek megteremtése azt jelenti, hogy meg kell szűnnie annak a helyzetnek, hogy a nép a műalkotásokat csak passzívan elfogadja, és aktívan, kritikailag kell értékelnie a műalkotásokat. Jourdain sürgeti a kultúra terjesztését és a kritikai szellem kifejlesztését a különösen egyénieskedő absztrakt művészettel szemben. Desné szerint Zsdanov kritikája elősorban ez ellen az absztrakt művészet ellen irányult. Jourdain kitart amellett, hogy Zsdanov egyes eszközei az absztrakt művészet elleni harcban nem voltak a legjobbak, és kissé szűken vetette fel a problémákat. Desnével egyetért abban, hogy a szocialista forradalomra van szükség a kultúra kivirágzásához.

Desné ezután néhány megjegyzést fűz Jourdain cikkéhez. A vita alapkérdése az volt, írja, hogy a művészet természeténél fogva hozzáférhetetlen-e a közönség számára, vagy történetileg nézve, van olyan társadalmi korszak, amikor hozzáférhető, és van, amikor nem.

Desné felveti a kérdést : melyek azok az okok, amelyek megnehezítik a művész és a nagyközönség közti kapcsolatot?

Elemzi, hogyan alakult ez a probléma a kapitalizmus időszakában, amikor a műalkotás gyakorlatilag áruvá változott. Annak bizonyítására, hogy a kapitalizmus ellenséges a szellemi termelés bizonyos formáival, a képzőművészettel és a költészettel szemben, Marxot idézi, aki gúnyosan beszél arról, hogy a XVIII századi filozófusok ezt a problémát nem látták, s azt gondolták, hogy ha a tudományban elhagyták a régieket, akkor eposzt is tudnak írni, — és így jött létre az Iliasz helyett az Henriade.

Desné szerint Jourdain is hasonló hibát követ el, amikor azt akarja kimutatni, hogy a középkori paraszt nem értette kora művészetét, és szembeállítja a vallásos és az esztétikai érzést; amelyek pedig ebben az időszakban dialektikus egységet alkottak. A XX. századi művészet válságának lényege az, hogy a burzsoázia ellensége a művészetnek, s képtelen arra, hogy a tömegek esztétikai szükségleteit kielégítse. A giccs a kapitalista rendszer mérges gyümölcse, megrontja a művészi ízlést és az erkölcsöt is. A technikai feltételek megvannak ugyan ahhoz, hogy a tömegek kulturálisan felemelkedjenek, de ezt a társadalmi körülmények lehetetlenné teszik.

## LA PENSÉE 1959. 83. SZÁM

**Bogdan Suchodolski : A haladás filozófiájának kilátásai a XX. században**

(Részlet a szerző 1956 októberében tartott párizsi előadásából)

A haladás-fogalom eredete a burzsoázianak a feudalizmus elleni harcával, a teocentrikus világkép elleni harccal kapcsolódik össze. Egyes filozófusok (például Bacon) a haladás szempontjából a tudományok teremtő erejét hangsúlyozták, mások (például Vico) az emberi szellem belső fejlődését. De a haladásban való hit alapja mindig az volt, hogy az emberi cselekvés hasznos az ember számára, a haladás elmélete aktivitást és optimizmust sugallt. A haladás-elmélet gyenge pontjára Rousseau mutatott rá, amikor feltárta az ellentétet a tudományok és művészetek haladása, az ember objektív civilizációs tevékenysége és az emberi erkölcs és boldogság fejlődése közt.

Sok XIX. és XX. századi elmélet ebből az ellentétből arra következtetett, hogy választani kell a civilizáció haladása és az emberi boldogság, azaz a morális fejlődés közt. A haladáselmélet azonban az első világháború után jutott igazán valóságba.

Két alapvető irányzat van jelenleg a haladás tekintetében. Az egyik a civilizáció fejlődését követeli még az elembertelenedés árán is, a másik az ember jogainak védelmét kívánja még akkor is, ha ez a civilizáció megsemmisítésével jár. Ez a kettős kérdésfeltevés világosan mutatja a disszonanciát a civilizáció fejlődése és az ember fejlődése közt. Ma a megoldandó probléma : mit kell tenni, hogy a civilizáció haladása mindjobban szolgálja az embert.

A szerző megállapítja, hogy az ellentét a civilizáció és az emberi morál és humanitás haladása közt nem metafizikus és megoldhatatlan, mert — és ez volt az a tényező, amelyet a haladás-elmélet kialakulásának korszakában félreismertek — a haladáshoz nemcsak a természeti, hanem a társadalmi erők feletti uralom is hozzátartozik. Idealista formában ezt már Hegel is kifejezte, Marx pedig tudományosan megalapozta.

A szerző ezután a haladás vizsgálatának legalapvetőbb filozófiai elveivel foglalkozik. Elsősorban megállapítja, hogy a haladásnak nincs értelme, ha nem a humanizmus alapelvein nyugszik, a humanizmusnak azonban a szó legszorosabb értelmzése ellenére az az igazi tartalma, hogy a világ nem idegen az embertől. Ezen a ponton a szerző Gabriel Marcel, Heidegger és Martin Buber nézeteit cáfolja. Ezek a filozófiai irányzatok közvetlenül a haladás filozófiáját támadják. Szerintük az igazi lét nem az emberi civilizáció szférája; ez utóbbi csak múlt-kor ember törekvések alkotása, és ezért a civilizáció tökéletesítése méltatlan az ember munkájára.

A másik alapprobléma a szerző szerint annak a vitának az eldöntése, amely évszázadok óta folyik azok közt, akik a civilizáció megjavítását az ember jobbátételéből, és azok közt, akik ezt a társadalmi élet intézményeinek tökéletesítésétől várják. Az első nézet alapvetően konzervatív. Mai modern képviselői, főleg az Egyesült Államok szociológusai, az embert akarják megváltoztatni, hogy megfelelően alkalmazkodjék környezetéhez, és ezáltal megszűnjék az egyén és a társadalom közti konfliktus. Ilyen alapon azon-

ban lehetetlen a haladásra való törekvés. Ez az elmélet ugyanis nem veszi tekintetbe, hogy a haladás mértéke nem az ember alkalmazkodása a környezethez, hanem az élet átalakítása az ember szükségleteinek megfelelően, tekintetbe véve azt is, hogy az ember maga is fejlődik, és ezt a fejlődést a társadalom objektív változásainak köszönheti.

A szerző ezután megállapítja, hogy a haladás egyik ismérve a kiváltságok megszüntetésének folyamata. A haladás folyamán kibontakozó egyenlőséggel kapcsolatban a szerző hangsúlyozza, hogy az egyenlőség nem az emberek formálisan egyenlő lehetőségeit jelenti, amilyen a kapitalista társadalomban van, hanem a szocializ-

musban megvalósuló valóságosan egyenlő lehetőségeket. A társadalmi haladásnak ezzel az értelmezésével szembenállnak az elit-elmélet legkülönbözőbb hívei. A haladás pozitív mértéke azonban az, hogy mennyire szüntek meg a gátak, amelyek megakadályozták az emberek tevékeny részvételét a társadalom életében.

Végül megállapítja, hogy e téren a legfontosabb feladat az ember életének, és társadalmi cselekvésének értelmébe vetett hit visszaállítása. A dialektikus materializmus feltárja, hogy a haladás legdöntőbb kritériuma a természet és a társadalom erői feletti uralom és ezzel kapcsolatban az emberi cselekvés hatásának növekedése.

## ABHANDLUNGEN DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN

### KLASSE FÜR PHILOSOPHIEGESCHICHTE 1957. 5. SZÁM

#### Gerhard Lehmann: Kant elmélete a tulajdonról

A tanulmány a kanti jogfilozófia „tulajdonelméleti” vonatkozását elemzi, amelyet Kant részletesen a jogfilozófiához írt előtanulmányokban fejt ki.

A szerző kiemeli azt a megkülönböztetést, amelyet Kant a „belső” és „külső” tulajdon közt tesz. A „belső” tulajdon nem szerzett, hanem velünk született, a kanti idealista megfogalmazásban az ember egyéni szellemi szabadságát jelenti. A „külső” tulajdon Kant számára problematikus fogalom, amelynek önellentmondásos voltát — hogyan lehet valami rajtam kívüli, ugyanakkor „hozzám tartozó”, az én tulajdonom — antinómiává élezi, a jogi-gyakorlati ész antinómiájává.

A tulajdonelmélet egyik központi fogalma az ún. intelligibilis tulajdon. Ez Kant szerint apriori fogalom, természetjogi kategória, amely megelőzi a polgári jogrendet, és minden „külső” tulajdon

előfeltételeként alkalmazható a tapasztalat tárgyaira.

Kant figyelemreméltó módon a földtulajdon kérdésében kísérli meg az intelligibilis tulajdon fogalmának alkalmazását a tapasztalat tárgyaira. Az első tulajdonbavétel tárgya a föld volt, de a föld birtokbavételét egyesek által a föld közös tulajdona előzte meg. Ez a közös földtulajdon Kantnál nem empirikus, hanem eszmei jellegű, „intelligibilis” közös tulajdon, az embernek mint a földgolyó lakosának a joga egy bizonyos helyhez, területhez.

A szerző Kant tulajdonelméletét a más tárgykörbe tartozó, de ugyanabban az időben íródott és hasonló logikai struktúrát mutató ún. éterdedukcióval állítja párhuzamba, és ebben látja a tulajdonelmélet megértésének kulcsát. Az éter ugyanis Kant szerint olyan hipotétikusan létező anyagfajta, amely lehetőséget ad az egyes tapasztalati anyagfajták létezésére, ahogyan az intelligibilis tulajdon az egyes jogi tulajdonok alapja.

### RATIO 1957/58. 2. SZÁM

#### H. B. Acton: A vallás marxista—leninista elmélete

A szerző cikkében — Marx, Engels és Lenin munkái alapján — kivonatossan ismerteti a marxizmus—leninizmus álláspontját a vallásról. Az ismertetés keretében — „megjegyzéseket” fűzve a marxista

elméletéhez — annak a vallás eredetére, gyökereire és társadalmi szerepére vonatkozó megállapításait alapjukban támadja, és cáfolni igyekszik. Rövid áttekintést adva Leninnek a vallással foglalkozó műveiről, azok fő mondanivalóját úgy foglalja össze, hogy a vallás a néptömegek szellemi elnyomásának egyik formája, ópium a nép szá-

mára. A vallás gyökere a primitív népeknél a természet erővel, titkaival szembeni tehetetlenség, a kapitalista társadalomban pedig a kizsákmányolással, a társadalmi elnyomással szembeni tehetetlenség.

A szerző cikkének első részében ezeket a marxista megállapításokat — ahogy ő mondja — az „ópium elméletét” ismerteti, és cáfolja. Szerinte a marxisták nézetei alapján ítélve a vallás megszűnik, ha megszűnnek azok a társadalmi körülmények, amelyekben a vallás megszületett, és gyökerezik. A kommunista társadalomban megszűnik a vallás újjáéledésének veszélye, mivel az emberek kielégíthetik lényeges szükségleteiket, és nem lesznek többé társadalmi megrázkódtatások.

A szerző ezt az általa idézett megállapítást nem fogadja el. Azzal érvel, hogy minden társadalmi rendszerben vannak, és mindig lesznek egyéni tragédiák, csalódások és sikertelenségek. Emellett — bármily nagy eredményeket is produkál a tudomány — az emberek mindig félni fognak a betegségektől és a haláltól. Fennáll továbbá szerinte a kommunista társadalomban is annak a veszélye, hogy a műveltek elnyomják, és kizsákmányolják az alacsonyabb szellemi szinten álló tömegeket. Végső következtetését úgy fogalmazza meg, hogy a vallás alapja a fizikai szenvedéstől való félelem és a túlvilágban való kielégülési vágy. A fizikai szenvedéstől pedig semmiféle társadalmi rendszer sem mentes, az minden emberi közösség velejárója. Eppen ezért — írja a szerző — a marxisták elszakadnak a valóságtól azon állításukkal, hogy a kommunizmusban megszűnik a vallás igénye.

A továbbiakban leszögezi, hogy Marx és Engels Feuerbachtól vették át azon nézetüket, miszerint a vallás a tudatlanság és a félelem szülöttje. Ezzel szemben megjegyzi, hogy kapitalista körülmények között sok olyan vallásos ember is van, akinek a kapitalizmus jó és előnyös. Szerinte ez a tény is a marxizmus cáfolatát támasztja alá.

Feuerbachot ismertetve kifejti, hogy annak a vallásról szóló elmélete pszichológiai jellegű, és nem a társadalmi valóság fogalomvilágában mozog. Marx — szerinte — viszont csak társadalmi kategóriákban gondolkodik. Párhuzamot von Feuerbach és Marx elidegenedési elmélete között; és kifejti, hogy Marx az „elidegenedés” fogalmát átviszi a vallás és a filozófia világából a társadalmi valóságba. Szerinte az a marxi tétel, hogy az ember akaratán kívül oly társadalmi rendszert

teremt, mely uralkodik alkotóján, nem azonosítható azzal a Feuerbach elmélettel, amely szerint az ember isteneket teremt, és aztán szolgálja azokat. A szerző arra az álláspontra helyezkedik, hogy Marx rossz szociológus, mert olyan fontos társadalmi intézményeket, mint a vallásos intézmények, figyelmen kívül hagy, másodrendűnek tart. A kapitalizmus társadalmi viszonyait taglalva a szerző egyetért a külső világ „elidegenedéséről”, valamint a társadalmi viszonyok áttekinthetetlenségéről és titokzatosságáról szóló elmélettel. Jogosnak ismeri el Marx törekvését a szövevény kibogozására és megváltoztatására, de megjegyzi, hogy szerinte Marx túlbecsülte az e téren mutakozó lehetőségeket.

## Karl R. Popper : A tapasztalati tudomány és a metafizika lehetőségéről I—II.

### I. Kant és a tapasztalati tudomány lehetősége

Popper rádióelőadása a newtoni dinamika területén maradva vizsgálja a tapasztalati tudomány lehetőségét. Kiindulópontként kijelenti, hogy Kant volt az első olyan filozófus, aki a tapasztalati tudományok talányát világosan látta. Kant hitt a newtoni égi mechanikában, és amikor a természettudományról vagy tapasztalati tudományról beszélt, mindig Newton égi mechanikájára gondolt. Meglátta azonban ama newtoni állítás paradoxonját is, hogy ti. ő a princípiumokat, amelyek minden dedukció alapjául szolgáltak, a tapasztalatból nyerte indukció által. Kant világosan látta, hogy abszurd dolog azt állítani, hogy a newtoni elmélet a megfigyelésből vezethető.

Ezek után Kanthoz kapcsolódva kifejti a szerző, hogy a következő pontokban kritizálja a newtoni elmélet levezethetőségének koncepcióját.:

1. Ez az állítás intuitíve kivihetetlenül válik, ha összehasonlítjuk az elmélet jellegét a megfigyelési tételekkel.

2. Ez az állítás történetileg hamis.

3. Ezen állítás a logika álláspontjáról vizsgálva lehetetlenség.

A részletes kifejtés során kijelenti, hogy mi csak konkrét dolgokat figyelhetünk meg, míg az elmélet és különösen a newtoni erő fogalma absztrakt. Kopernikusz tana sem új megfigyelés eredménye, hanem egy régi és jól ismert felvetés új interpretálása (a platonai legfőbb jó eszméjéből következő, hogy a nap a világ centruma). A kiindulási pont tehát nem megfigyelés, hanem mitológiai eszme volt. Azt a tételt

pedig, hogy a newtoni elméletet logikailag lehetetlen a megfigyelésből levezetni, azzal támasztja alá, hogy az közvetlenül levezethető az induktív következtetések érvényére vonatkozó hume-i kritikából. Tehát, ha Newton elmélete az igaz megfigyelések K osztályából levezethető volna, akkor egy jövőbeni megfigyelés (B) a newtoni elmélettel és más K megfigyeléssel nem állhatna ellentmondásban.

A newtoni mechanika fölötté áll minden megfigyelésnek. Általános, exakt és absztrakt. Történetileg a mítoszról keletkezett, és a tiszta logika eszközeivel bizonyítható, hogy a megfigyelési tételekből nem vezethető le.

Popper elismeri, hogy Kant küzdelme a tapasztalati tudományok rejtélyének megoldásáért egy ponton tévedésbe torkollott. Ugyanis igaznak hitte Newton elméletét, bár e tévedés Einstein előtt szükségsszerű volt.

A szerző ezután kifejti, hogy a Kant-probléma módosul azáltal, hogy a newtoni elmélet igazságát problematikusnak vesszük. Elfogadja Kanttal együtt azt a tételt, hogy a világ, ahogyan mi ismerjük, a megfigyelhetőség interpretációja. Egvetért Kanttal is abban, hogy az értelem a törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja neki azokat, de a megfogalmazást túl radikálisnak tartja, és finomítja. Azt állítja, hogy az értelem a törvényeit nem a természetből meríti, hanem megkísérli, — több vagy kevesebb sikerrel — az általa megalapozott törvényeket a természetnek előírni. A tapasztalat problémájának megoldásához szerinte helyesnek kell elfogadni azt a Hume óta ismert tételt, mely szerint a tapasztalat nem a megfigyelés mechanikus egymásutánjában áll, hanem a szabad termelő interpretáció eredménye, amelyet szigorú kritika és vizsgálódás ellenőriz.

## II. Kar R. Popper: A filozófiai elméletek megcáfolhatatlanságáról.

A cikk mondanivalója abban áll, hogy egy elmélet megcáfolhatatlanságából annak igazsága nem következik.

Ennek illusztrálására öt — bár általa nem elfogadott — elméletet választ ki.

1. Determinizmus (a jövőt a jelen tartalmazza).

2. Idealizmus (a világ az ész állama).

3. Irracionalizmus (adva vannak az ésszerűtlen vagy észfeletti élmények, amelyek által a dolgokat átéljük, és megismerjük).

4. Voluntarizmus (a dolog önmagában az akarat).

5. Nihilizmus (a dolog önmagában a semmi).

Azt javasolja, hogy az elméleteket különböztessük meg egymástól oly módon, hogy vannak empirikus elméletek, amelyek megcáfolhatók, és vannak nem empirikus elméletek, amelyek nem cáfolhatók meg.

Felülvizsgálni csak empirikusan lehet, a vizsgálat itt egyet jelent a cáfolhatósággal. A filozófiai elméletek definíciójából viszont az következik, hogy azoknak megcáfolhatatlannak kell lenniük.

A problémát így fogalmazza meg ezek után: Ha a filozófiai elmélet megcáfolhatatlan, hogyan tudjuk az igaz és hamis elméleteket megkülönböztetni? Más szóval, lehetséges-e egy nem cáfolható elmélet racionális azaz kritikai megítélése?

Állítása szerint bármely elméletet, legyen az Hume idealizmusa vagy Kant determinizmusa, képesek vagyunk racionálisan és kritikailag megvitatni.

A megoldásnak azonban nem végső bizonyításból vagy végső cáfolatból kell állnia. A filozófiai elméletek megcáfolhatatlanságából szigorúan következik, hogy azok végső bizonyítására vagy végső cáfolatára nincs mód.

## PHILOSOPHY OF SCIENCE 1959. 1. SZÁM

**Thomas Rhys Williams: Az emberi természet fejlődése**

Az értekezés célja, hogy az emberi természetről alkotott különböző nézetek és antropológiai adatok áttekintése után, választ adjon arra a kérdésre, hogy vajon az ember (az emberi alkat és emberi természet) tekinthető-e a fejlődés eredményének.

Bevezetésképpen összefoglalja a különböző antropológiai iskolák felfogásait.

Az első ilyen nézet szerint az ember bizonyos morfológiai sajátosságok különböztetik meg az állatvilágtól. A második nézet szerint az embert emberré a szerzőkészítés képessége teszi. A harmadik a morfológiai jellemvonásokat és emellett a szerzőkészítés képességét tekinti az ember legfőbb jellemvonásának. Végül a negyedik nézet bizonyos magatartási formák összességében véli felfedezni az „ember” jegyeit.

A szerző szerint ma már nem férhet kétség ahhoz, hogy az ember ember-



szabású majmok egyik csoportjából származik. Már a 19. században talált régészeti, közeti leletek is arra mutattak, hogy a régebbi emberi maradványok alkatilag inkább a majomhoz, az újabbak egyre inkább az emberhez hasonlítottak. A múlt században azonban még tisztázatlan volt, hol van az a határvonal, amelytől kezdve egyértelműen kialakult emberi alkatról beszélhetünk. A Rhodéziában talált leletek, — melyekből a majomra és emberre jellemző sajátosságok keverékét mutató alakra lehet következtetni — megingatták a majomtól az emberig tartó *egyenest* vonalú fejlődésről alkotott nézetek hitelét. Sőt az 1924 és 1950 között felfedezett újabb lelettípus egyenesen bizonyította a fejlődés nem egyenesvonalú voltát.

1940 körül általánossá vált az a nézet, hogy az ember sajátos ismertetője nem morfológiai természetű, hanem mindenképp a szerszámkészítés képessége. 1920 és 1940 közt azonban olyan emberi leletek mellett is találtak szerszámokat, amelyek morfológiailag az ember és a majom keverékére mutattak. Ezen új adatok végleg megcáfolták azt a koncepciót, amely az ember legfőbb jellegzetességét morfológiai jegyekben kereste.

E megállapítással párhuzamosan kutatások folytak a mai ember és a ma élő majom összehasonlítása terén is. A pszichológiai megfigyelések bebizonyították, hogy a majom kiváló utánzó, de gondolkodásra nem képes, az embert viszont a reflektív képesség, a gondolkodás jellemzi. A szerző szerint az emberi „természet” az emberi

magatartás tipikus formáinak összessége, és ennek megfelelően az emberi természet alapjait a központi idegrendszerben és annak biokémiai vonatkozásaiban látja. Az embert kizárólagosan jellemző magatartási formák reflektív képességéből következnek.

A jégkorszak IV. szakaszából származó adatok szerint az akkori ember halottait már sírgödörbe temette. E sírokban már faragott kő- és csont tárgyakat, sőt ékszereket is találtak. Ugyanebből a korból származnak az első barlangrajzok és az emberről, állatról mintázott szobrok. Az ebben a korban talált állati csonthalmarok alapján az élelmiszer elraktározására lehet következtetni. A késő pleisztocén-kor közepén már egész Európában általános volt a tűz alkalmazása.

Az adatok általánosítása alapján a szerző kifejti, hogy a pleisztocén-kor végén sok ősember típus már birtokában volt a reflektív képességnek, a gondolkodásnak, annak ellenére, hogy alkatilag nem hasonlított a mai emberre. Kétségtelen, hogy a fenti alkotómunkát elvégző ősember ugyanakkor asztrahálni is tudott és fogalmat alkotott munkájának céljáról és eredményéről. Feltételezhető tovább, hogy e kor embere már a beszéd képességével is rendelkezett, ez az alkotótevékenység ugyanis elképzelhetetlen beszéd hiányában.

Befejezésül leszögezi, hogy cikkével bizonyítani akarta, hogy az ember reflektív képessége, a gondolkodás fejlődése a pleisztocén közepétől kezdve állandóan és folyamatosan előrehaladt.

## MIND 1959. 1. SZÁM

### Raphael Demos : Részben ilyen és részben nem ilyen

Az ellentmondás törvénye a köznyelven gyakran nem alkalmazható. Az a mondat például, hogy „János részint jó, részint nem jó”, egyfelől tartalmazza azt, hogy *a)* János jó is és nem-jó is; és *b)* hogy sem egyik, sem másik. Az ilyen „részben ilyen, részben nem ilyen” típusú mondatok általában valamilyen átmeneti, közbülső állapotot fejeznek ki, ami lehetlenné tesz az ellentmondási törvény alkalmazását. Hasonló a helyzet a fokozatot kifejező megállapításoknál, mint pl.: *a* víz elég meleg, nagyon (kicsit, túlságosan, stb.) meleg, illetőleg általában minden olyan megállapításnál, ahol valamilyen fokozat (nagyon, kicsit, jobban, kevésbé

stb.) lehetséges. „A logika végrehajtja a szétválasztást: mennyi vagy pokol; a köznyelv bevezeti a purgatóriumot.”

A köznyelvvvel ellentétben más a helyzet a tudományos nyelvénél, amely az ellentmondási törvény betartására épül fel, és a fokozatokra vonatkozó határozatlan minőségi megállapításokat egzakt kifejezésekkel helyettesíti (pl. a víz 85 fok hőmérsékletű). A tudomány azzal kezd, hogy kiküszöböli a köznapi beszéd határozatlanságát. A tudományos elméletek és formulák egzakt fogalmazásúak. A verifikálás aktusa azonban, amely valamely tényt, adatot közül (ellenőriz, leolvas), ismét pontatlansághoz és ezzel az ellentmondási törvény alkalmazásával kapcsolatos fentebb tárgyalt nehézségekhez vezet. E nehézség alól egyedül a matematika képez

kivételt, mivel nem tartalmaz adat-közlő ítéleteket.

Az eddigiekből az következik, hogy a matematikán (a platonai „transzcendens formák birodalmán”) kívül egyetlen nyelvre sem alkalmazható az ellentmondási törvény kivétel nélkül minden esetben. „Legalábbis a köznap nyelv birodalmán belül az ellentmondás törvénye távol áll attól, hogy abszolút diktátor legyen.”

#### **Peter Glassen : Az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegéről**

A cikk az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegét igyekszik bizonyítani Carnap, Ayer és általában a logikai pozitivisták álláspontjával szemben, amely szerint az erkölcsi ítélet nem igazi ítélet, nincs objektív érvényessége, nem állít, vagy tagad valamit, következésképpen nem lehet igaz vagy hamis, nem bizonyítható, hanem pusztán emocionális jelleggel bír. Carnap szerint az értékítéletek esetében (s az erkölcsi ítéleteket ő nyilván ide sorolja) az állító ítélet pusztán megtevesztő grammatikai forma, amely valójában egy parancsot, felszólítást takar. A szerző ezekkel az állításokkal szemben a következő cáfolati módot ajánlja :

Az a kérdés, hogy az erkölcsi ítélet ismeretadó jellegű-e, állít illetőleg tagad-e valamit stb., felcserélhető azzal a kérdés-

sel, hogy vajon az erkölcsi ítéletet azzal a szándékkal mondják-e, hogy vele állítsanak, vagy cáfoljanak, és másfelől ilyeneként értelmezik-e azokat az emberek. E felcserélést végrehajtva most már a módosított kérdés szempontjából kell megvizsgálni az erkölcsi ítéleteket és az erkölcsi kérdésekről folyó viták tipikus eseteit. E vizsgálat megejtése azt mutatja, hogy az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegűek : hogy az emberek az erkölcsi ítéleteket állító cézzel mondják. Továbbá, hogy a kijelentő mód mint nyelvtani forma szintén erre mutat, és az erkölcsi ítéleteknek a megismerésre vonatkozó igékkel („tudom”, „gondolom”, „azt hiszem” stb.) való összekapcsolhatósága is az ismeretadó jelleget támasztja alá, akárcsak az a tény, hogy az erkölcsi megállapítások kérdés formájában is elhangozhatnak, stb.

Egyesek azt állítják, hogy az ismeretadó kijelentésnek vagy empirikus, vagy analitikus ítéletet kell kifejeznie, mint-hogy pedig az erkölcsi ítélet egyik csoportba sem tartozik, ezért nem lehet ismeretadó. A tények ezzel szemben viszont egyértelműen azt mutatják, hogy az egyszerű emberek az erkölcsi ítéletekkel valamit állítani vagy tagadni akarnak, hogy az ilyen ítéletek a valóságban ismeretadó jellegűek. A filozófusok feladata itt legfeljebb az lehet, hogy ezt a tényt értelmezzék.

## **PHILOSOPHIA NATURALIS 4. KÖT. 4. SZÁM**

#### **H. Stachowiak : Az oksági, kondicionális és strukturális magyarázómodellekről**

A tudományok egyre inkább specializálódnak, ezért a filozófia feladata a köztük levő összefüggések, módszertani és egyéb kapcsolatok kutatása. Az ilyen munka rendszerei a már megszerzett ismeretanyagot, segíti a szaktudós kutatását, megóv bizonyos ismeretanyag vagy módszer megmerezítésétől.

A szerző szerint a tudománynak nem lehet valamilyen végső, ontológiai megalapozást adni, az ilyen törekvések mindig ellenőrizhetetlen feltevésekre épülnek. A tapasztalati tudományok alapjellegét kell megőrizni, azt ti., hogy a tudományok eredetüket és céljukat tekintve az emberi létet szolgálják.

A tapasztalati tudományok közös jellemzői: 1. Az ismeretszerzés induktív jellege; 2. szemléletes, vagy gondolati leírású modellizálás; 3. a leíró modellek magyarázó modellekké való szélesítése; 4. a magyarázó modellek tapasztalati-kísérleti igazolása.

A modern fizika és a vele kapcsolatban levő tudományok a szemléletes modellizálástól való eltávolodás tendenciáját mutatják. Ami pedig a magyarázó modelleket illeti: a magyarázni szó olyan jelentésváltozáson ment keresztül, mely az ontológikus, naív realiztikus gondolkodástól a strukturális-formális gondolkodáshoz való átmenetet tükrözi.

A szerző szerint tulajdonképpen már a klasszikus elméletek is strukturális modellekkel foglalkoztak, csak úgy fogták fel ezen struktúrákat, hogy azok feltétlenül valaminek a struktúrái. A tudomány azonban egyre inkább abban az irányban halad, hogy elveszti antropomorf vonásait, és egyre kevesebb felvilágosítást ad arról, hogy mi is „a világ lényege”. Ez nem jelent a szerző szerint valamilyen nihilisztikus programot, ellenkezőleg, olyan irányt jelöl ki a tudomány számára, hogy ősök és naív apriori feltételezések helyett az emberi lét számára fontos problémákkal foglalkozzék.

## O. Stocker : A biológiai tudományok rendszere és a célokáság problémája

Philosophia Naturalis 5. köt. 1. szám

A cikk a biológia belső rendszerezését adja, először empirikus alapon, majd ezt az empirikus rendszerezést „ismeretkritikailag” megalapozva.

Az empirikus osztályozás alapján a 4 biológiai főterület : a morfológia, rendszertan, filozófia és ökológia.

A transzcendentális megalapozás a 4 kanti kozmológia eszme útján történik : Az 1. kozmológiai eszme — az összevetés abszolút teljessége — a mennyiség kategória-csoporttal függ össze, és a rendszertan alapozza meg. A 2. kozmológiai eszme a minőség kategóriával és a morfológiával függ össze. A 3. (viszony kategória) a fiziológiával, a 4. (modalitás) az ökológiával van kapcsolatban.

Szerző szerint továbbá a rendszertan és a morfológia az esztétikai ítélő erővel, a fiziológia és ökológia pedig a teleológiai ítélő erővel is összefüggésben vannak, amennyiben a szép feletti öröm és a cél-szerűség csodálata ösztönzést jelentenek a kutatók számára.

## F. Kaulbauch : Szemléletesség a klasszikus és a modern fizikában

Azaz az eltejedt nézettel vitatkozik a szerző, mely szerint a klasszikus fizika szemléletes, a modern fizika pedig nem-szemléletes jellegű. Kimutatja, hogy a modern fizika is szemléletes, sőt a szemléletesség lényege — egy bizonyos irracionális közvetlen szemlélet értelmében — éppen a modern fizikában valósul meg. Szemléletesnek azt nevezi a szerző, amire modell adható meg. A modellizálás már a klasszikus fizikában is mindig bizonyos elmélet által való előírást jelentett, mégis a klasszikus elméletben realitást tulajdonítottak a modellnek.

A modern fizika szemléletessége azért jelent valódi szemléletességet, mert tagadja a modellek „dogmatikus komolyanvételét”, a modellhez mindig hozzáfűzi : „olyan, mintha”. A szerző idézi Machot, aki szerint a modell szemléletes, de imaginárius és analógikus. E nézet alátámasztására említi a hullám-korpuszkula problémát : a „modell-realizmus” szerint itt ellentmondás van, a szemléletesség helyes értelmezése szerint azonban nincs.

A klasszikus fizika a modellt szubsztanciális jellegűnek tekintette, a szubsztanciát pedig mint a jelenség változásában meg-

lévő maradandót fogta fel. A modern fizikában a testi modell helyébe a vonatkozások, viszonyok összessége lép, a tárgy itt nem egyéb, mint a vonatkozások összességének szimboluma. Mivel végtelen sok vonatkozás lehetséges, ezért a modell mindig leszűkítés, idealizáció, és nem is feltétlen közelíthető meg méréssel, matematikailag, azaz racionálisan, hanem csak kvalitatíve, tehát irracionálisan. Éppen ezért állítható, hogy a modern fizika szemléletessége egy irracionális közvetlen szemléleten nyugszik.

## V. Büchel : A kvantumfizika és a kritikai realizmus

A cikk vitatkozik a kvantummechanika koppenhágai interpretációjával, valamint néhány realista felfogással.

Három realista igényű felfogást említ : Bawink, de Broglie—Bohm—Vigier és Bopp—Fényes—Weizel felfogását. Nem ért egyet Bawinkkal abban, hogy a hatáskvantum lenne a valóság végső eleme, ugyan is ezt már a hullám-korpuszkula dualitás következményének tartja. A de Broglie—Bohm—Vigier felfogást mechanisztikusnak tekinti, a Bopp—Fényes—Weizel féle felfogást pedig azért nem tartja kielégítőnek, mert az egyes részek hullámjellegét nem tudja magyarázni. (Ezzel kapcsolatban hivatkozik a szerző Jánossy kísérleteire, amelyek kimutatják, hogy nemcsak a részecske-sokaság mutat hullámjelleget.)

A koppenhágai iskolától elsősorban úgy határolódik el a szerző, hogy elismeri a mikrovilág objektivitását. Bírálja a koppenhágai felfogást, mivel az a műszer-objektum kölcsönhatást a mikrotárgy létrehozása folyamatának tekinti. Ugyanakkor a szerző véleménye szerint is a mikrofizikai természetleírás nem a magában létező mikrovilágot írja le, hanem azon járulékos megnyilvánulásait, melyeknek léte a felhasznált műszerek által adott feltételektől függ. Azonban a létezés és a megismerhetőség nem azonosítható. A mikroobjektumnak a mérés előtt is volt pl. valamilyen helye és impulzusa; ez azonban nem jelenti, hogy valaha is lehetőségünk lesz a mikrovilágban meglevő rejtett determinizmus feltárására. A szerző szerint ugyanis a fizikai fogalomalkotásnak és így a megismerésnek áthághatatlan határai vannak. Ez abból származik, hogy a mikroobjektumok tulajdonságai nem írhatók le a makrotestekről alkotott érzéki adatainak segítségével. Amikor a mikrovilágról fogalmat alkotunk, olyan helyzetben va-

gyunk, mint a színvak, akinek a színekről kell beszélnie. Ezt az analógiát még tovább viszi a szerző, és azt fejtegeti, hogy a mikrofizikai természetleírás olyan értelemben adekvált, ahogyan egy fehér-fekete fénykép viszonylik a tarka valósághoz.

A fizikai fogalomalkotásnak tehát egy elvileg nem finomítható korlátja van: mindig fenn kell, hogy maradjon egy olyan homály a mikrofizikai leírásról, amely a mikro-nak a makro-vá való lefordításából adódik.

## LA CIVITTA CATTOLICA 1958. I. 18

**Virgilio Fagone : A. Camus és az abszurd műalkotás**

Camus filozófiájának két sarokköve: az abszurdum és a lázadás. Az emberi állapot abszurd volta nem abban rejlik, hogy az ember meghal, hanem a halál ténye és a halhatatlanság vágya közti ellentmondásban: az abszurdum nem az ember és nem a világ sajátossága, hanem a kettő viszonyáé. Az egzisztencialista filozófia „teológiai”-nak nevezett irányzata a lét e paradoxonjának hatására kinyilvánította az abszolútumba való ugrás szükségességét. Minél elviselhetetlenebbé vált ugyanis az időlegességbe zárt emberi élet, annál nélkülözhetetlenebbnek mutatkozott egy másik élet reménye; minél ellentmondásosabb a világ, annál erősebb az abszolút transzcendencia vágya. Az ember ugyanis gondolkodásának természete folytán egységre tör, s azt nem találhatja meg a kaotikus, szétföredezett, áthatolhatatlan, idegenné lett érzéki világban. Camus azonban visszautasítja az olyan magatartást, amely a lét ellentmondásaiból új érveket kovácsol a hit számára, s éppen ezért pontatlanság volna filozófiáját egzisztencializmusnak hívni.

Camus gondolatai mindamellett egzisztencialista eredetűek. A „Sziszfosz mítosz”-ban gyakran fordul elő Kierkegaard, Jaspers és Heidegger neve. Sziszfoszt örök és hiábavaló munkára ítélték, de ráébred abszurd helyzetére, és ebben talál erőt a tiltakozáshoz. A büntetés ilyenformán, a túlvilági élet tagadásával, átalakul az elfogadott sors keserű örömével. Ebből viszont az következik, hogy egyetlen cselekedetnek sincs nagyobb értéke, mint bármely másiknak, és erkölcsről beszélni értelmetlenség, mert transzcendens elv híján nem működik semmiféle kényszerítő erő. Jó és erényes élet helyett minél hosszabb és tapasztalatokban minél gazdagabb életre kell törekedni: „Az új erkölcsi felfogásnak don Juan, a komédiás és hódító típusa felel meg.”

Camus szerint nemcsak az erkölcsnek: a művészi tevékenységnek sincs értelme. „Alkotni vagy nem alkotni közömbös do-

log.” A semminek alkotni, „tudni, hogy alkotásunknak nincs jövője, látni művünk szétrombolását egyetlen napalatt”, tudatában lenni annak, hogy semminek sincs értelme — ez az abszurd gondolkodás legmélyebb bölcsessége. „Leírni: ez az abszurd gondolkodás ambíciójának csúcspontja.” A mű annál hitelesebb, minél kevésbé mély és egyetemes. Az abszurd regény egyszerű dokumentum és szenvedélymentes tanúságtétel.

Kik sorolhatók Camus eszmei elődei közé? Dosztojevszkij és Kafka, hozzá hasonlóan, szintén az ember és a világ meg hasonlottságát ábrázolják, de náluk az emberi kétségbeesés megoldódik a természetfelettibe vetett hit révén; Camus viszont ilyen feloldást nem ismer. Egyetlen elődjének Nietzsche-t vallja, aki szintén tagadja a természetfeletti vigaszt.

Az abszurd ember megtesítője „Az idegen” Mersault-ja. Története: értelmetlen emberi élet. Egyhangú vidéki napjából kiragadja az a gyilkosság, amelyért, az emberi logika látszata szerint, ő felelős, de amit szinte öntudatlanul követ el, egy adott helyzet logikájától kényszerítve. Sorsát nem választhatja meg, a bírósági folyamat mechanizmusában nincs beleszólása — halálra ítélik. Alakja azzal lesz az emberi végzet jelképévé, hogy az élet szeretete annál hevesebb és kétségbeesettebb benne, minél inkább tudatába vésődik a halál közelsége és elkerülhetlensége.

Camus gondolatai kétségkívül összefüggnek a két világháborút követő irányvezetéssel. „Természetesen” — mondja az író — „az optimizmus nem erős oldalam. Én is, mint korom minden embere, az első világháború trombitaharsogása közepette nőttem fel, s történelmünk azt követően is bűn, igazságtalanság és erőszak maradt.” A szerző szerint a normális viszonyok helyreálltával azonban egyre világosabb e tragikus világ-szemlélet egyoldalúsága. Lehet-e hit és reménység nélkül élni; s a hit és a reménység forrását kereshetjük-e istenen kívül?

E folyóirat az elmúlt évben több cikket közölt G. Bortolaso jezsuita atya tollából, Ludwig Wittgenstein filozófiájáról. Az első cikk — „Nyelv-elemzés és filozófia” — ismerteti Wittgenstein alap gondolatait. E gondolatok lényege, hogy a filozófiai problémák jórésze nem hamis, hanem egyszerűen értelmetlen, mert az empirikus valóságban semmi megfelelője nincs. Az álm problémák forrása: a nyelv logikai szerkezetének és jelentésének meg nem értése. A valóságról csak a tapasztalati tudományok állíthatnak valamit; a filozófia nem mondhat róla semmit, egyetlen feladata a nyelv-elemzés. Ennek segítségével a filozófiának be kell bizonyítania, hogy aki metafizikával kísérletezik, az bizonyos jeleket értelem nélkül használ.

A cikk szerzője megállapítja, hogy Wittgensteinnek ez a felfogása maga is metafizika, mégpedig radikális empirizmus. Wittgenstein úgy tekinti a világot, mint egyedi, egymástól független tények halmazát, amelyben nem érvényesülnek oksági kapcsolatok — egyszóval atomisztikusan, a legszélsőségsébb pozitívizmus álláspontjáról. Wittgenstein szerint a nyelv a valóság logikai képe — ahogy a zene képe a partitúra, vagy a hanglémez barázdái —; feladata az empirikus valóságra vonatkozik, a mondat pedig a tényt ábrázolja, mint bonyolultabb egységet. E felfogás téves voltát bizonyítja az a mód, ahogyan egy-egy szó jelent valamit. Az „ember” szó például nem egy meghatározott egyént jelöl, hanem az ember fogalmát, amelyet az érzéki valóságból nyerünk; csak a fogalom közvetítésével vonatkozik egy meghatározott egyénre. Ellenkező esetben nem közölhetne semmit, hacsak nem azzal, aki ismeri az egyént, akire gondolunk. A szó tehát pontosan annyi figyelmet érdemel, amennyit az általa képviselt eszme, s vizsgálata nem lehet öncél. A szó nem önmagában való tény, hanem a megismerő tevékenység hosszú fejlődésének eredménye, s így magán viseli mind az érzéki, mind a logikai megismerés bélyegét. Éppen ezért a nyelv valóban elmélyült — és nem pozitívista alapon történő — tanulmányozásának rekonstruálnia kell az emberi megismerés útját, amely a szó kialakulásához vezetett. A pozitívizmus elvetése esetén kitűnik majd a logikáról is — amelyet az újpozitivisták nemritkán úgy fognak fel, mint a jelképek egyszerű kombinációját — hogy a valóságban gyökerezik, s azért törvénye a gondolkodásnak, mert törvénye mindenekelőtt a létnek.

Következő cikkében — „A nyelv elemzése L. Wittgenstein szerint” — a szerző Wittgenstein „Tractatus logico-philosophicus” című könyvének a „bécsi kör” újpozitivistáira gyakorolt hatásával foglalkozik, s összefoglalja a mű főbb eszméit. Ha a szó pusztán az érzéki valóság képmása, és csak empirikus tényeket fejezhet ki, akkor kizárólag a tapasztalati tudományok jelenthetnek ki igazságokat a világról, s a filozófiának a nyelv elemzésévé kell zsugorodnia. A „Tractatus”-on kívül Wittgensteinnek haláláig nem jelent meg más könyve; posztumusz műveiben felülvizsgálja eredeti álláspontját, s arra a következtetésre jut, hogy a szó a dolgok lényegét fejezi ki, a gondolatnak a jele, és csak a gondolat közvetítésével vonatkozik a tárgyakra. Ez is azt bizonyítja, hogy a nyelv-elemzés nem feltétlenül az újpozitívizmushoz kapcsolódik. Wittgenstein követői azonban a nyelv-elemzést semleges módszertanként kezelik, amelynek feladata meghatározni a kifejezések, mondatok jelentését, anélkül, hogy állást foglalna az igazságot illetően. E törekvésük ellentétes az emberi megismerés természetes vágyával, amely nem állhat meg a kifejezések pusztá megértésénél. Ha a filozófia nyelv-elemzéséé szűkülne, le kellene mondania olyan, az embert mélyen érdeklő kérdésekről, mint isten léte, a lélek és az erkölcsi törvény.

A nyelv-elemzés módszere voltaképpen nem új: már Sokrates és Aristoteles is alkalmazták, a szkolaszтика mesterei pedig különös gondot fordítottak minden kétértelműség kiküszöbölésére a filozófiai nyelvből. A mai nyelv-elemzés jelentősége nem állítólagos felfedezéseiben áll, hanem abban, hogy — az újpozitívista megalapozásnak elutasításával — felhasználható az idealizmus és az egzisztencializmus ködös szofizmái ellen.

A harmadik cikk — „Nyelv-elemzés és metafizika” — Mach, Russell és Wittgenstein tanítványát, Rudolf Carnapot bírálja. Carnap a maga felfogását fizikalizmusnak nevezi, mert, mint mondja, „a mondatok és a szavak, a különböző tudományos területek tartalmi és tárgyai alapvetően egyfajtaúak: valamennyi terület egyetlen tudomány része, a fizikáé.” Carnap szerint minden mondat annyit jelent, amennyi igazolható belőle, tehát ha egyáltalán jelent valamit, csak empirikus tényt jelenthet. Ami elvileg túl van a tapasztalatin, azt nem mondhatjuk ki, nem gondolhatjuk el, nem tehetjük kérdés tárgyává. A jelentéssel bíró mondatok

kivétel nélkül a tapasztalati — fizikai — tudományokhoz tartoznak; a filozófia nem több a logikai elemzés módszerénél. Negatív célja az értelem nélküli szavak és mondatok kikapcsolása, pozitív célja, hogy megalapozza a tapasztalati tudományt és a matematikát. A logikai elemzés tudományos filozófia, a metafizika nem az. Utóbbi „álmondatokat” tartalmaz, amelyeknek sem realis, sem irreális tartalmuk nincs: mindössze egy bizonyos életérzést fejeznek ki, amelynek nálunk megfelelőbb kifejezési eszköze a zene volna. A metafizikusok tulajdonképpen muzsikuskok zenei tehetőség nélkül.

E gondolatok ismertetése után a szerző rátér Carnap bírálatára. A szó empirikus elmélete rész-igazságot rejt magában: végeredményben ugyanis minden emberi ismeret tapasztalati tényekből származik. A megismerés azonban nem reked meg itt: a tapasztalati tényekben az ember megragadja a fogalmat, s ezzel az érzékelés fölé

emelkedik. Következésképpen minden olyan filozófia érvényes és igaz, amely egyrészt a konkrét létezőre támaszkodik, másrészt utat nyit az egyetemes felé. Carnap elmélete nemcsak a metafizikát teszi lehetetlenné, hanem a logikai megismerés tagadásával, egyben minden tudományos ismeretet.

Carnap önmagát sorolja a fenomenalisták közé, amikor tagadja, hogy megismerésünk megragadhatja a lét lényegét. Érdekldése kimerül a nyelv logikai vizsgálatában, anélkül, hogy a realitással való viszonyát vizsgálná: a logikát elszakítja az ontológiától. A nyelvelemzést meg kell tisztítani ezektől az újpozitivistá előítéletektől, s így mint kifejezőkészségünk gyarapítója, valóban fontos eszközzé lesz a filozófiának — mert ha egy filozófiai rendszer terminológiája szegényes és nélkülözi az árnyalatokat, akkor képtelen kifejezni a világ kimeríthetetlen gazdagságát.

## AZ 1958. ÉVI KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM BIBLIOGRÁFIÁJA

### Általános jellegű művek

- Apel, M.*: Philosophisches Wörterbuch. 5. völlig neubearbeitete Aufl. v. P. Ludz. Berlin, de Gruyter. 315 p.
- Bhattacharyya, K.*: Studies in philosophy. Vol. II. Calcutta, Progressive Publisher. 360 p.
12. *Congresso internazionale di filosofia*. Venezia, settembre 1958. Firenze, Sansoni. 172 p.
- Ducassé, P.*: Les Techniques et le philosophe. Préf. par Max Sarruns. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p.
- International bibliography of social and cultural anthropology*. Bibliographie internationale d'anthropologie sociale et culturelle, Prep. by the Internat. Comm. for Soc. Sciences Doc. Ed. by Georges Balandier, J. F. M. Middleton. Vol. I. Paris, Unesco. 259 p.
- Izvestija na Insztituta po filozofija*. T. III. Szofija, BAN. 352 p.
- Kowalewski*: Wstęp do filozofii. Poznań, Pallotinum.
- Mora, F. J.*: Diccionario de filosofia (Cuarta edición). Buenos-Aires, Editorial Sudamericana. 1481 p.
- Les rapports de la pensée et de l'action*. Entretiens philosophiques de Varsovie. Wrocław, P.A.N. Ossolineum. 202 p.
- Totok, W.*: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. Frankfurt/M., Klostermann. 36 p.

*Tugov, J. M.—Misarina, V. V.*: Csto csitat' po filozofii. Rekomendatel'nij ukazatel' literatury po dialekt. i isztories. materializmu i isztorii domarksizistszkaj filozofii. Moszkva, Bibl. im. Lenina. 153 p.

### Dialektikus és történelmi materializmus

- Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus*. Konferenz des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK. der S. E. D. über den dialektischen Materialismus, die theoretische Grundlage der Politik der Partei der Arbeiterklasse und seine erfolgreiche Anwendung durch die S. E. D. 5—6. Mai 1958 in Berlin. Diskussionsbeiträge. 2. Aufl. Berlin, Dietz.
- Dudel', C. P.*: Zakonü materialiszticeszkaj dialektiki. Materialü k lekcijam po kursu dialekticeszkogo i isztorieseskogo materializma. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka. 113 p.
- Dzsunuszov, M.*: Ob isztorieseszkom opüte sztroitel'sztva szocializma v ranne otsztalüh sztranah. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.
- Fataliev, H. M.*: Dialekticeszkij materializm i voproszü esztesztvoznanija. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka. 133 p.
- Filozofsziekie voproszü szovremenoaj fiziki*. Red. Kuznecov i Omel'janovszkij.

- Moszkva, Goszpolitizdat. 246 p. (Akad. Nauk SzSzSzR, Inszt. Fil.)
- Zu *Fragen des dialektischen und historischen Materialismus*. Berlin, Verl. Kultur u. Fortschritt. 134 p.
- Gouska, J. — Kara, K.*: Harakter narodno-demokratseszkij revolucii. Red. i vsztupit. sztat'ja A. I. Szoboleva. Perevod sz cseszkogo Sztarosztina. Moszkva, Izd. Inosztr. Lit. 490 p.
- Klaus, G.*: Philosophie und Einzelwissenschaft. Berlin, Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 73 p.
- Kovalgin, V. M.*: Dialekticeszkij materializm o zakonah nauki. Minszk, Izd. Akad. Nauk BSzSzR. 164 p.
- Lem, G.*: O perehode ot sztarogo kacsestva k novomu v obscesztvennom razvitii. Moszkva, Goszpolitizdat. 200 p.
- Lenin, V. I.*: O goszudarsztve i prave. Szbornik proizvedenij i dokumentov v 2-h tomah. Moszkva, Goszjurizdat. 659 + 847 p.
- Lenin, V. I.*: Protiv revizionizma. Moszkva, Insztitut marksizma—leninizma pri CK KPSzSz. 584 p.
- Marks (Marx), K.*: Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844. Tłumaczyli: Jazdżewski i Zabłudowski. Slovo wstepne M. Fitzhanda. Warszawa. Książka i Wiedza. LV, 172 p.
- Marks (Marx), K. i Engels, F.*: O literaturze i sztuce. Wybór tekstów. Warszawa, Książka i Wiedza. XXX, 270 p.
- Martel, K.*: Marksistowski materializm i filozoficzna koncepcja człowieka społecznego. Warszawa, Książka i Wiedza. 85 p.
- Marx, K. — Engels, F.*: Szocsinenija, t. 11. Moszkva, Goszpolitizdat. XXVI, 787 p.
- Marxistische Philosophie und sozialistische Politik*. Aktuelle Probleme d. marxistischen Philosophie in der DDR. Berlin, Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 190 p.
- Meljuhin, S.*: Problema konecsnogo i beskonecsnogo. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.
- Minaszjan, A. K.*: Perehod kolicsestvennüh izmenenij v kacsesztvennüh v neorganiceszkij prirode. Jerevan. 284 p. (Akad. Nauk Armjanszkij SzSzR, Szektor filosofii)
- Nicsük, V. M.*: Filozofszi osnovü naukovüh prac Bogomole'ja. Küjiv. 78 p. Akad. Nauk Ukr. SzSzR.
- Nekotorie problemü dialekticeszkogo i isztoriceszkogo materializma*. Szbornik sztatej. Red. kol.: Kolbanovszkij i drug. Moszkva, A.O.N. pri CK KPSzSz. 228 p.
- Oktoberrevolution und Philosophie*. Berlin, Dtscher. Verl. d. Wissenschaften. 202 p.
- Osavkov, Zs.*: Isztoriceszkij materializm i szociologijata. Szofija, 296 p. Bölgarszka Akad. na Naukite. Insztitut po Filosofija.
- Osnovü marksizshtskoj filosofii*. Red. Pavelkin i Kurbatova. Moszkva, Goszpolitizdat. 688 p.
- Panchava, J. D.*: Dialekticeszkij materializm. Kursz lekcij. Moszkva, Goszucspedgiz. 314 p.
- Philosophes Roumains contemporains*. Bucarest. 307 p. Académie de la République Populaire Roumaine.
- Philosophie und Gesellschaft*. Beiträge zum Studium der marxistischen Philosophie. Hrsg. v. Warner Pfoh und Hans Schulze. Berlin, Akad. Verl. 518 p.
- Plehanov, G. V.*: Izbrannüe filozofszie proizvedenija. T. 5. Vsztup. sztat'ja—V. Scserbin. Moszkva, Szocckgiz. 903 p.
- Plechanow, J.*: Przeciw rewizjonizmowi. Wybór artykułów. Warszawa, Książka i Wiedza. 166 p.
- Problemü razvitija v prirode i obscesztve*. Otv. red. B. A. Csagin. Moszkva—Leningrad. 295 p. (Akad. Nauk SzSzSzR. Leningr. Kafedra filosofii.)
- Procska, M. A.*: Marksizshtsko—leninszkaja teorija goszudarsztva, revolucii i diktaturüproletariata. Moszkva, Izdat. V. P. S. 128 p.
- Protiv szovremennogo revizionizma*. Szbornik perevodov. Pod. red. G. Sz. Vasceckogo i A. P. Butenko. Moszkva, Izdat. Inosztr. Literaturü. 364 p.
- Protiv szovremennogo revizionizma*. Szbornik sztatej opubl. v gazetah i szurnalah kom. i rab. partij. Moszkva, Pravda. 243 p.
- Rozsin, V. P.*: Predmet i sztruktura marksizshtsko—leninszkij filosofii. Leningrad, Leningr. Universitet. 72 p.
- Sahparonov, M. I.*: Dialekticeszkij materializm i nektorzije problemü fiziki i himii. Moszkva, Goszpolitizdat. 88 p.
- Segal, J.*: Die dialektische Methode in der Biologie. Berlin, Dietz. 272 p.
- Spasowski, W.*: Człowiek a świat. Warszawa, Książka i Wiedza. 200 p.
- Szviderszkij, V. I.*: Prosztranzstvo i vremja. Moszkva, Goszpolitizdat. 200 p.
- Tugarinov, V. P.*: Szootnosenie kategorii isztoriceszkogo materializma. Leningrad, Leningr. Universitet. 116 p.
- Ucsentie zapiszki*. Dialekticeszkij i isztoriceszkij materializm. Vüp. I. Red. V. Sz. Kapürin. Moszkva, Vüszsaja partijnaja skola pri CK KPSzSz. 135 p.
- Ucsenie zapiszki*. Vüp. 190. Moszkva, Izdat. Moszkovszkogo Universiteta. 179 p.

- Voproszŭ dialekticeszkogo i isztoriceszkogo materializma.* Szbornik sztatej. Red. kol.: Gapocska i drug. Moszkva, Akad. Obscesztvennŭh Nauk pri CK KPSzSz. 320 p.
- Voproszŭ isztoriceszkogo materializma.* Red. Rozsin. Leningrad, Izdat. Leningradszk. Universziteta. 145 p.
- Voproszŭ marksizistszkaj filosofii v trudah V. I. Lenina.* Red. kol.: Gorbacs, Kovalgin, Manin. Minszk. 295 p. (Akad. Nauk Beloruszkaj SzSzSzR, Insztitut Filosofii.)
- Voproszŭ razvitija szocialisticeszkogo obscesztva.* Szbornik sztatej. Red. G. M. Gak. Moszkva, Moszk. Univ. 144 p.
- Zweilŭng, K.: Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik.* Berlin, Dietz. 79 p.

#### Filozófiatörténet, a filozófia klasszikusainak művei

- Agadzsanjan, G. Sz.: Voproszŭ marksizistszko—leninszkaj teorii v trudah Szt. Saumjana.* Jerevan, Ajpetrat. 287 p.
- Alambert, de Jean le Rond: Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie (1755)* Neu übers. Mit Einl. und Anmerk. vers. von G. Klaus. Berlin, Deutsche Akad. der Wissensch. LXX, 141 p.
- Altaner, B.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* 5. völlig neu bearbeitete Aufl. Freiburg, Herder. XXVIII, 508 p.
- Antonopoulos, G.: Der Mensch als Bürger zweier Welten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von I. Kant Philosophie.* Bonn, Bouvier. 157 p.
- Aristotle: On poetry and style.* Tr. with an introd. by G. M. A. Grube. New York, Liberal Arts Press. XXXII, 110 p. (The little library of Liberal Arts No 68.)
- Aristoteles: Kategorien. Lehre vom Satz.* Übers., mit e. Einl. u. Anmerkgn. vers. v. E. Rolfes. Hamburg, Meiner. 191 p.
- Aristoteles: Kategorie. Organon I.* Brno, Českoslov. Akad. Véd. Sekce ekonomie práva a filosofie. Filos. Urt. 75 p.
- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung.* Hrsg. v. E. Grumach. Bd. 8. Magna Moralia, Berlin, Akad. Verl. 480 p.
- Arnould, A. i Nicole, P.: Logika czyli sztuka myślenia. Przetł. i poprzedał wstępem S. Romahnowa.* Warszawa, P.W.N. (Biblioteka klasyków filozofii.) XVI, 531 p.
- Aster, E. von: Geschichte der Philosophie.* 12. Aufl. durchges. Stuttgart, Kröner. XXI. 504 p.
- Augustine, Saint: On Christian Doctrine.* Tr. with an introd. by D. W. Robertson. New York, Liberal Arts Press. XXII, 169 p.
- Avicenna (Ibn Szina Abu Al'): Kanon vracsebnaj nauki.* Taskent. 793 p.
- Bakradze, K.: Szisztéma i metod filosofii Gogel'a (Hegel).* Tbiliszi, Izdat. Tbiliszkogo Univ. 465 p.
- Basson, H. H.: David Hume.* Baltimore, Penguin Books. 183 p. (Pelican Books. 428).
- Berkeley, G.: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne.* vol. IX. Edinburgh, Nelson. 191 p.
- Bogatov, V. V.: Osznovnŭe csertŭ mirovoznenija vŭdajusesisza predstvitelej dvizsenija petravecev.* Moszkva, Izd. Moszk. Univ. 58 p.
- Bréhier E.: The philosophy of Plotinus.* Translated by Joseph Thomas. Chicago, University of Chicago Press. VII. 205 p.
- Burke, E.: The correspondence of Edmund Burke.* vol. I. April 1744—June 1768. Ed. by Thomas W. Copeland. Cambridge, University Press; Chicago, Univ. of Chicago Press. XXVI. 377. p.
- Capelle, W.: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und mit einer Vorbemerkung versehen.* Berlin, Akademie Verl. 503 p.
- Cazeneuve, J.: La philosophie médicale de Ravaisson.* Paris, Press. Universitaires de France.
- Csernŭsevszkij, N. G.: Sztat'i, iszsszledovanija; materialŭ. Pod red. Tokusaeva.* T. I. Szaratov, Kn. Izd. 542 p.
- Chabod, F.: Machiavelli and the Renaissance.* Trl. from Italian by D. Moore. London, Bowes. 276 p.
- Cicero, M. T.: Scripta quae manserunt omnia* 48 fasc. De officiis. Tertium recogn. C. Azert. De virtutibus. Post O. Plasberg iterum recogn. W. Ax. Ed. sterotypa corr. Lipsiae, Acad. Scient. Germ. Berolinensi XLIII. I. 189 p.
- Ciceron. Szbornik sztatej.* Moszkva, Izdat. Akad. Nauk. SzSzSzR. 149 p.
- Condillac, E. B. de: Traktat o wrazeniach zmyslowych. Tłumaczyła W. Wiecechowska.* Warszawa, PWN. XX, 326 p. (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Corbato, C.: Sofisti e politica ad Atene, durante la guerra del Peloponoso.* Trieste. 42 p.
- Cordier, P. M.: Jean Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien.* Paris, Nouvelles Éditions Debresse. 192 p.



- Cornu, A.*: Karl Marx et Friedrich Engels. T. II: Du liberalisme démocratique au communisme. La „Gazette Rhénane” „Les Annales Franco-Allemandes” 1842—1844. Paris, Press. Universitaires de France.
- Cushman, R. E.*: Therapeia, Platos conception of philosophy. Chapel Hill, The University of North Carolina Press; London, Oxford Univ. Press XII, 322 p.
- Danielou, J.*: Philon d’Alexandrie. Paris, Arthème Fayard. 230 p.
- Deborin, A. M.*: Szocial’no-politicseskie ucenija novego vremeni. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 628 p.
- Descartes, R.*: Namiętności duszy. Tłum. z jez. franc. L. Chmaj. Warszawa, PWN. XVII, 186 p.
- Descartes, R.*: Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumowi. Tłum. z jez. franc. L. Chmaj. Wyd. II. XIII, 170 p.
- Die deutsche bürgerliche Philosophie seit der Grossen Sozialist. Oktoberrevolution. Berlin, Dtscher. Verl. 119 p.
- Deutsche Geschichtsphilosophie* von Lessing bis Jaspers. Hrsg. von Kurt Rossmann. Bremen, Schüsselman. 512 p.
- Diaz, F.*: Voltaire storico. Torino, Einaudi. 323 p.
- Dobrolubow, M.*: Pisma filozoficzne. Tłum. H. Kowalewska. Wstępem poprzedził A. Walicki. Warszawa, PWN. T. I —XV, 411 p.; t. 2—455. p. (Biblioteka Kłasyków Filozofii.)
- Duhem, P.*: Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic 3 on. Nour tir. Paris, Hermann. 549 p.
- Dunayevskaja, R.*: Marxism and freedom, from 1776 until today. With a preface by Herbert Marcuse. New York, Bookman Associates. 384 p.
- Durkheim, E.*: Socialism and Saint-Simon. Ed. and with an introd. by A. W. Gouldner. Tr. by Charlotte Sattler. With a preface by Marcel Mauss. Jellow Springs, Ohio, Antioch Press. XXIX, 240 p.
- Ferm, V. (ed.)*: A history of philosophical systems. (New Students Outline Series) Ames (Iowa), Little Field, Adams and Co. XIV, 642 p.
- Feuerbach, L.*: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Kritisches über Religion, Theologie und Kirche. Ausgew. und eingel. von Werner Schuffenhauer. Berlin, Dietz. 190 p.
- Fichera, G.*: Validità della logica aristotelica. Padova. 97 p.
- Fichte, G. A.*: Teoria della Scienza 1788, „Nova Methodo”. Milano, Cisalpino. 262 p.
- Filosofie* v dějinách Českeho Národa. Protokol celostátní Konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14—17 dubna. Nahládelství Československé Akademie věd. 321 p.
- Findlay, J. N.*: Hegel. A re-examination. London—New York, Allen and Unwin, Macmillan. 372 p.
- Flashar, H.*: Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie. Berlin, Akademie V, 144 p.
- Fleckenstein, J. O.*: G. W. Leibniz. Barock u. Universalismus. München, Ott Verl. 200 p.
- Forster, G.*: Philosophische Schriften. Mit Einführung hrsg. von Gerhard Steiner. Berlin, Akad. Verlag. LXX, 256 p. (Philos. Studentexte).
- Freu, K.*: Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinen „Dion” (Dio Dhrystostomus Coccejus) Berlin, Akad. Verl. XII, 184 p.
- Friedländer, P.*: Plato. vol I. An introduction. Translated by Hans Meyerhoff. New York, Pantheon Books. XXIII, 422 p.
- Galli, G.*: Filosofi italiani d’oggi ed altri scritti, Torino, Editrice Gheroni, 369 p.
- Gauss, H.*: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. T. 2, Hälfte 2.: Die Dialoge der literarischen Meisterschaft: Phädo, Symposium, Staat. Bern, Lang. 272 p.
- Gauthier, R. A.*: La morale d’Aristote. Paris, Presses Universitaires de France.
- Gercen, A. J.*: Szobranie szocsinenij t. 14. Sztat’i iz „Kolokola” i drugije proizvedenija 1859—1860. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 701 p.
- Gercen, A. I.*: Szobranie szocsinenij t. 15. sztat’i iz „Kolokola” i drugije proizvedenija 1891 godov. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 498 p.
- Gilbert, W.*: On the Magnet. Basic Books Inc. New York. VIII, 246 p.
- Girnius, W.*: Voltaire. Berlin, Aufbau Verl. 88 p.
- Glockner, H.*: Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart, Reclam Verl. 2, 1184 p.
- Glockner, H.*: Hegel. Bd. 2. Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie. Stuttgart, Frommann. 568 p. (G. W. F. Hegel — Sämtlichen Werke. 22. Jubiläumsausgabe.)
- Gouhier, H.*: Les premières pensées de Descartes. Paris, Press Univ. de France. 340 p.

- Grégoire, F.*: Études hegéliennes. Les points capitoux du système. Louvain — Paris, Édit Béatrice — Nauwelaerts. IX, 411 p.
- Gropp, R. O.*: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. Berlin, VEB. Deutscher Verl. 137 p.
- Gulian, C. J.*: De probleme de l'objectivation dans la „Phénoménologie de l'esprit" Hegel G. W. F. Bucuresti. 143 p.
- Gurevics, Sz. M.*: Novaja rejniskaja gazeta K. Marksza i F. Engelsza. Moszkva, Goszpolitizdat. 190 p.
- Guzzo, A.*: Agostino Tommaso. Torino, Filozofia. 276 p.
- Hagendahl, H.*: Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers. Göteborg, Elander. 424 p.
- Hegel, G. W. F.*: Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. In neuer Anord. hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 547 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 1.)
- Hegel, G. W. F.*: Naturphilosophie. Mit einem Vorw. v. Karl Ludwig Michelet. Jubiläumsausg. im Faksimileverfahren neu hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 722 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 9.)
- Hegel, G. W. F.*: System der Philosophie 3. T. Die Philosophie des Geistes. Mit einem Vorw. v. Ludwig Bauman. Jubiläumsausg. im Faksimileverfahren, neu hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 476 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 10.)
- Hegel, G. W. F.*: Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit. Vorwort v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 544 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 20.)
- Hegel, G. W. F.*: Wissenschaft der Logik. Vorwort v. Leopold Henning. 3. Aufl. Teil 1. Die objektive Logik. Stuttgart, Frommann. 721 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 4.)
- Hegel, G. W. F.*: Wykłady z filozofii dziejów. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Wstępem poprzedził L. Kroński. Warszawa, PWN. (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Henrici, P.*: Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action". Pullach bei München, Berchmans Kolleg. XIX, 206 p.
- Hildebrandt, K.*: Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. 2. Aufl. Berlin, De Gruyter. 320 p.
- Holte, R.*: Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskälornas diskussion om människans livsmål. Uppsala. 416 p.
- Hombres, J.*: Krise der Freiheit. G. W. F. Hegel, K. Marx, J. H. Heidegger. Regensburg, Pustet. 331 p.
- Hunger, E.*: Von Demokrit bis Heisenberg. Quellen und Betrachtungen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Braunschweig, Vieweg. 120 p.
- Hunt, R.* — *Klibansky, R.* — *Labowsky, L.* (editors): Mediaeval and Renaissance Studies. col. IV. London, University of London.
- Husik, J.*: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, Meridian Books. XLIX, 466 p.
- Iz isztorii filozofii*. 2. vüp. Pod. red. M. M. Grigorjana. Moszkva, AON pri CK KPSzSz (Ucson. zap. vüp. 44.)
- Iz isztorii marksizistszkoj filozofii*. Szbornik sztatej pod red. Bühovszkogo. Moszkva. 248 p.
- Izbrannüe proizvedenia progreszszivnüü polszkich müszlitatej*. T. 3. Moszkva, Szoeckgiz. 1156 p.
- Jaeger, W.*: Paideia. La formazione dell'uomo greco. III. Il conflitto degli ideali di misura nell'età di Platone. Trad. di A. Senti. Firenze, La Nuova Italia.
- Jevons, W. S.*: The principles of science. A treatise on logic and scientific method. New York, Dover Publication. 786 p.
- Kant, I.*: Werke. Hrsg. v. W. Weischedel. In 6 Bd. Bd. 3. Schriften zur Metaphysik u. Logik. Wiesbaden, Insel Verl. 686 p.
- Karapetjan, A. A.*: Kriticeszkij analiz filozofii Kanta. Jerevan, Ajpetrat. 567 p.
- Kierkegaard, S.*: Edifying discourses. A selection. Transl. by F. David and M. Swenson. Introduct. by P. L. Holmer. New York, Harper.
- Kierkegaard, S.*: Gesammelte Werke. Abt. 16., T. 2. Düsseldorf — Köln, Diederichs. 418 p.
- Kierkegaard, S.*: Johannes Climacus, or, De omnibus dubitandum est and A sermon. Translated, with an assessment by T. H. Croxall. Stanford (California), Stanford Univ. Pr.; London, Black. 195 p.
- Klein, C.*: The credo of Maimonides. A synthesis. New York, Philosophical Library. 143 p.
- Kojévë, A.*: Hegel G. W. F. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar

- zur Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. I. Fetscher. Stuttgart, Kohlhammer. 234 p.
- Kolakowski, L.*: Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, PWN. 630 p.
- Lacombe, R. E.*: L'apologétique de Pascal. Etude critique. Paris, Press Univ. de France.
- Lefebvre, R.*: La vocation de René Descartes. 3. tom. Le criticisme. Paris, Press Univ. de France. 340 p.
- Leibniz, G. W.*: Discours de Metaphysique-Metaphysische Abhandlung, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. H. Henning. Hamburg, Meiner. X, 106 p.
- Lieberg, G.*: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. München, Beck. 10, 131 p.
- Löwith, K.*: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolut. Bruch im Denken d. 19. Jh. Marx u. Kierkegaard. 4. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer. 464 p.
- Luccioni, J.*: La pensée politique de Platon. Paris, Press Univ. de France.
- Lukrecij, Titusz Kar* (Lucretius, Titus Carus): O prirode vesecej. Per., vsztup. sztat'ja i komment. F. A. Petrovskogo. Moskva, 258 p.
- Luscsicki, J. N.*: Narisü pa gisztorii gramadszka-politicsnoj i filozofszkaj dumki v Belaruzi v drugoj palavine XIX v. Minszk, Vüd. Beldzjarzsuniv. 364 p.
- Maimonides, M.*: The preservation of youth. Essays on health. Translated from the original Arabic, and with an introduction by H. L. Gordon. New York, Philosophical Library. 92 p.
- Marek Aureliusz*: Rozmyślania. Przekład M. Reitera. Posłowiem i przypisami opatrzył K. Leśniak. Warszawa, PWN. 192 p.
- Melescsenko, Z. N.*: Iz isztorii idejno-filozofszkaj bor'bü za edinsztvo Germanii v XVIII. i nacsale XIX. vv. Leningrad, Univ. 81 p.
- Meulen, J. van der*: Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, Meiner. 358 p.
- Mill, J. S.*: Considerations on representative government. Ed. with an introduction by C. Shields. New York, The Liberal Arts Pr. XLIV, 275 p.
- Montaigne, M. de*: Selbstzeugnisse u. Dokumente. Hamburg, Rowohlt. 173 p.
- Monten'* (Montaigne), M. de: Opütü. 2. kniga. Izd. podgot. F. A. Kogan i Bernstejn. Moskva—Leningrad, Akad. Nauk SzSzSzR. 652 p.
- Muljacic, Ž.*: Tomo Basiljevič-Baselji pretsavnik prosvječenja u Dubrovniku. Uredn. P. Kolendič. Beograd, Naučno Delo. 114 p.
- Narszkij, J. S.*: Filozofija pol'szkogo prosvescsenija. Moskva, Izdat. Moszk. Univ. 39 p.
- Nicolaus de Cusa*: Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. IV. Opuscula philosophica. I. De des abscondito; De quaerendo deum; De filiatione dei; De ultimis diebus; De genesi. Hamburg, Meiner Verl.
- Nicolaus de Cues*: Schriften in deutscher Übersetzung (E. Hoffmann und P. Wilpert) III. Drei Schriften vom verborgenen Gott. Hamburg, Meiner Verl.
- Nowicki, A.*: Grzegorz z Sanoka. Warszawa, PWN. 254 p.
- Ong, W. J.*: Ramus, Method and the decay of dialogue. Cambridge (Mass), Harward Univ. Pr. 400 p.
- Parmenide*: Testimonienze e frammenti. Introduz., traduz. e commento a c. di M. Untersteiner. Firenze, La Nuova Italia.
- Il pensiero stoico ed epicureo*. Scelta, traduz. ed esposizione dei sistemi a c. di R. Mondolfo, introduz. critica e commento a c. di Di Pesce. Firenze, La Nuova Italia.
- Pieper, J.*: Hinführung zu Thomas v. Aquin. 12 Vorlesung. München, Kösel. 245 p.
- Pitagorici*: Testimonianze e frammenti, a c. di M. Timponaro Cardini. Fasc. I. Firenze, La Nuova Italia. XIX, 177 p.
- Plehanov, G. V.*: Utopiceszkij szocializm XIX v. Moskva, Goszpolitizdat. 78 p. (Biblioteka naucsno go szocial. 26.)
- Quiring, H.*: Heraklit. Berlin, de Gruyter 160 p.
- Prace z zakresu historii filozofii*. Red. St. Swiezewski. Lublin. 172 p.
- Ratiani, P. K.*: Il'ja Grig. Csavesavadze. Filozofszkie i szocial'no-politicseszkie vozrenija. Moskva, Izdat. Szocck-giz. 202 p.
- Roj, M.*: Isztorija indijszkaj filozofii. Per. sz beng. M. Sz. Andronova, M. Sz. Kolobkova i dr. Vsztup, sztat'ja V. V. Brodova. 12, 548 p.
- Romanov, J. M.*: Mirovozzrenie N. G. Csernüsevskogo v 1872—1883 g. Jakutszk, Jakutszknigoizdat. 292 p.
- Schelling, F. W. J. von*: Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Unveränd. Nachdr. Hauptbd. 1. Jugendschriften. 1793—98. München, Beck. XVII, 723 p.

- Schleiermacher, F.*: On religion. Speeches to its cultured despisers. Trans. by J. Oman. Introd. by R. Otto. New York, Harper.
- Scholberg, K. R.*: Pierre Bayle and Spain. Chapel Hill, Univ. of North Carolina. 8, 40 p.
- Schwann, St.*: Korespondencje Karola Marksa do wrocławskiej „Neue Oder-Zeitung”. Poznań 267 p.
- Sniadecki, J.*: Pisma filozoficzne t. I. II. Warszawa, PWN. 1. t. — IX, 299; 2 t. — 449 p.
- Steiner, R.*: Die Philosophie des Thomas v. Aquin. 2. Aufl. Dornach, Steiner Verl. 103 p.
- Suchodolski, B.*: Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej. Wrocław, Polska Akad. Nauk, Ossolineum. 92 p.
- Szilin, M. A.*: K. A. Gelvecij-vüdajuscsijszja franc. filozof-materialiszt XVIII v. Moszkva. 146 p.
- Szvetlov, L. B.*: Radiscev. Moszkva, AN SzSzSzR. 304 p.
- Tatarkiewicz, Wl.*: Historia filozofii. Wydanie nowe, uzupełnione. Warszawa, PWN t. I — Filozofia starożytna i średniowieczna. 436 p. t. II — Fil. nowożytna do roku 1830. 341 p. t. III. — Fil. XIX w. i współczesna. 605 p.
- Testard, M.*: Saint Augustin et Cicéron. Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin. Paris, Études Augustiniennes. VII, 392 p.
- Tokarski, M.*: Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy. Lublin, Tow. Nauk KUL. 370 p.
- Tugendhat, E.*: Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg—München, Alber. X, 160 p.
- Vercman, I.*: Zsan-Zsak Russzo (Rousseau). Moszkva, Goszlitizdat. 271 p.
- Verneaus, R.*: Histoire de la philosophie moderne. Paris, Beauchesne. 204 p. (Cours de philosophie thomiste.)
- Volgin, V. P.*: Razvitie obszesztvennoj mūszi vo Francii v XVIII veke. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 413 p.
- Vyverberg, H.*: Historical pessimism in the French Enlightenment. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr. (London; Oxford Univ. Pr.) 253 p.
- Warnock, G. J.*: English philosophy since 1900. London, Oxford Univ. Pr. VIII, 180 p.
- Wąsik, W.*: Historia filozofii polskiej. t. 1. Scholastyka, Renesans, Oświecenie. Warszawa, Pax. 425 p.
- Welch, H.*: The parting of the way, Lao Tzu and the Taoist Movement. London, Methuen Co. Ltd. 204 p.
- Weldon, T. D.*: Kant's critique of pure reason. 2-d. ed. Oxford, Clarendon Pr. XI, 331 p.
- Weizel, H.*: Die Naturrechtslehre Samuel Puffendorfs. 17 und 18 Jahrhunderts. Berlin, de Gruyter. 112 p.
- Weizsäcker, C. F.*: Descartes und d. neuzeitl. Naturwissenschaft. Hamburg, Univ. 29 p.
- Wilczkówna, F.*: Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga wedł. Tomasz z Akwinu i Duns Szkota. Warszawa, Pax. 332 p.
- Wolf, H. M.*: Spinozas Ethik, eine kritische Einführung. München, Lehnen Verl. 128 p.
- Wolgin, W. P.*: Poprzednicy naukowego szocjalizmu. Tłum. M. Kelles-Krauz. Warszawa, Książka i Wiedza. 334 p.
- Zimin, A. A.*: Pereszvetov i ego szovremenniki. Ocserki po issztorii russzkoj obszesztvenno — politiceszskoj mūszi szeredinü XVI. v. Moszkva, AN SzSzSzR. 498 p.

#### Jelenkori burzsoá filozófia

- Abbagnano, N.*: Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus, mit einem Beitrag v. Ernesto Grassi: Was ist Existentialismus? Hamburg. 134 p.
- Bachelard, G.*: Le nouvel esprit scientifique. Paris, Presses Univ. de France.
- Bagot, J. P.*: Connaissance et amour; essai sur la philosophie de Gabriel Marcel. Paris, Beauchesne. 248 p.
- Barrett, W.*: Irrational man. A study in existential philosophy. New York, Doubleday. 278 p.
- Barth, K.*: Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Beck, W. S.*: Modern science and the nature of life. London, Macmillan. XIX, 302 p.
- Bergmann, G.*: Some reflections on time. Rome, Instituto di Studi Filosofici. 36 p.
- Bergson, H.*: Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, Presses Univ. de France.
- Bhattachāryya, K.*: Studies in philosophy. Vol. II. Calcutta, Progressive Publisher. XXXI, 360 p.
- Bollnow, O. F.*: Die Lebensphilosophie. Berlin—Göttingen—Heidelberg, Springer. VI, 154 p.
- Born, M.*: Physik im Wandel meiner Zeit. 2. Aufl. Braunschweig—Berlin, Vieweg. Akad. Verl. VII, 252 p.

- Bréhier, É.*: Problemy filozoficzne XX. w. Tłum. M. Tazbir. Warszawa, Pax. 100 p.
- Brightman, E. Sh.*: Person and reality. An introduction to metaphysics. Ed. by P. A. Bertocci in collaboration with J. Newhall and R. Brightman. New York, Ronald Press.
- Bröcker, W.*: Dialektik, Positivismus, Mythologie. Frankfurt, Klostermann. 113 p.
- Buber, M.*: Ich und du. Heidelberg, Schneider. 116 p.
- Buber, M.*: Schuld und Schuldgefühle. Heidelberg, Schneider. 68 p.
- Caracciolo, A.*: L'estetica a la religione di Benedetto Croce. Arona, Librarie Paideia. 213 p.
- Cazeneuve, J.*: Les rites et la condition humaine. Paris, Press. Univ. de France.
- Conrad, M. H.*: Der Raum. München, Kösel. 250 p.
- Cresson, A.*: Bergson. Sa vie, ses œuvres. Avec un exposé de sa philosophie. Paris, Press. Univ. de France. 158 p.
- Csaszan Zsu-szin*: Kritika pragmatizmszkoj filozofii Hu si. Perekod sz kitajszkogo E. V. Nikogoszova. Moszkva, Izdat. Inosztr. Liter. 106 p.
- Diemer, A.*: Ontologische Untersuchungen. Meisenheim, Hein. 176 p.
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. II. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Stuttgart, Teubner, Vandenhoeck u. Ruprecht. 125 p.
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart, Teubner, Vandenhoeck u. Ruprecht. XII, 381 p.
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. 10. System der Ethik. Stuttgart, Teubner, Vandenhoeck u. Ruprecht. 125 p.
- The emergence of the modern mind*. Ed. by F. Ch. Gruber. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Pr. 93 p.
- Fink, E.*: Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem d. Phänomenbegriffs. Den Haag, Nyhoff. VIII, 156 p.
- Fothergill, P. G.*: Life and its origin. Sheed Ward. 77 p.
- Foulquie, P.*: L'existentialisme. Paris, Press. Univ. de France.
- Gamow, G.*: Matter, earth, and sky (2 print). Englewood Cliffs, Prentice Hall. XI, 493 p.
- Harkins, W. E.*: Pragmatism and the czech „Pragmatist generation”'s Gravenhage, Monton. 20 p.
- Hartmann, N.*: Kleinere Schriften Bd. III. Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin, de Gruyter. 395 p.
- Heidegger, M.*: Introduction a la métaphysique. Paris, Presses Univ. de France.
- Heinemann, F. H.*: Existentialism and the modern predicament. New York, Harper Brothers. 229 p.
- Heisenberg, W.*: The physicist's conception of nature. Hutchinson. 192 p.
- Hengstenberg, H. E.*: Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungstheorie. Mit einem Vorw. v. L. B. Gerigen. München, Salzburg, Köln; Pustet. XXIV, 168 p.
- Hessen, J.*: Das Kausalprinzip. München—Basel, Reinhardt Verl. 300 p.
- Holz, H. H.*: Der französische Existenzialismus. Theorie und Praxis. Speyer—München, Dobleck-Verl. 144 p.
- Hutin, S.*: La philosophie anglaise et américaine. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p.
- Huxley, J.*: The living thoughts of Darwin. New and rev. ed. London, Cassel. VIII, 156 p.
- Jaspers, K.*: Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, Piper. 425 p.
- Jaspers, K.*: Rechenschaft und Ausblick. München, Piper. 432 p.
- Jolivet, R.*: Aux sources de l'existentialisme crétien. Nouvelle édition. Paris, Fayard. 287 p.
- Jolivet, R.*: L'homme métaphysique. Paris, Fayard. 123 p.
- Krosszer, P. K.*: Nihilizm Dzsuna D'jui (Dewey). Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 285 p.
- Kurszanov, G. A.*: Gnoszeologia szovremennogo pragmatizma. Moszkva, Szoc-ekgiz. 193 p.
- Leclerc, I.*: Whitehead's metaphysics; an introductory exposition. London, G. Allen and Unwin XII, 234 p.
- Lendgrebe, L.*: Philosophie der Gegenwart. Frankfurt, Ullstein Taschenbücher Verl. 174 p.
- Maquet, A.*: Albert Camus: The invincible summer. Translated by H. Briffault. New York, Braziller. X, 224 p.
- Mascall, E. L.*: The importance of being human; some aspects of the Christian doctrine of man. New York, Columbia Univ. Press. VI, 118 p.
- Mayer, E.*: Kritik des Nihilismus. München, Lehnen Verlag. 476 p.
- Mende, G.*: Ocserki po filozofii ekzistencijalizma. Perekod sz nemeck. A. G.

- Miszlivcsenkovij E. A. Frolovoj. Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 251 p.
- Murval, A. de: L'idée de la phénoménologie. Paris, Pr. Univ. de France. 420 p.
- Narorp, P.: Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Natorp u. H. Knittermeyer. Hamburg, F. Meiner. XL, 420 p.
- Passmore, J. A.: Hundred years of philosophy. Duckworth Co. 526 p.
- Paumen, J.: Raison et existence chez K. Jaspers. Bruxelles, ed. du Parthenon. 344 p.
- Pedroli, G.: La fenomenologia di Husserl. Torino, Taylor. 210 p.
- Pierce, Ch. S.: Values in a universe of chance. Edited with an introduction and notes by Ph. Wiener. Stanford (Calif), Stanford Univ. Press. XXIV, 446 p.
- Perry, R. B.: In the spirit of W. James. Bloomington, Indiana Univ. Press. 211 p.
- Polanyi, M.: Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy. London, Routledge and Kegan Paul. XIV, 428 p.
- Pole, D.: The later philosophy of Wittgenstein. London, Athlone Pr. 192 p.
- Randall, J. H.: Nature and historical experience. Essays in naturalism and in the theory of history. New York, Columbia University Press. (London, Oxford Univ. Press) VIII, 236 p.
- Reinl, K.: Grundrisse des Seins. Ein Beitr. zum Weltbild d. Atomzeitalters. München, Barth. 204 p.
- Rossi-Landi, F. (ed.): Il pensiero americano contemporaneo. Scienze sociali. Diezione dell'opera F. Rossi-Landi. Milano, Edizioni di'Communita. XII, 290 p. (Centro di Studi Metodologici di Torino)
- Le Roy, E.: Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale. t. II.: L'action. Paris, Presses Univ. de France.
- Schaff, A.: Ideologia w ujęciu Mannheim. Warszawa, Książka i Wiedza. 48 p.
- Schrödinger, E.: Mind and matter. The Turner lectures delivered at Trinity College, Cambridge in October 56. Cambridge, Univ. Press. VII, 103 p.
- Schrödinger, E.: Science, theory and man. London, Allen-Unwin. XXIV, 223 p.
- Szovremennüje japonszkie müszliteli: Szbornik sztatej. Red. Szakiszaka Iszuro. Vsztup. sztat'ja Ja. B. Padul'-Zatulovszkogo. Moszkva, Izdat. Inosztr. lit. 359 p.
- Topitsch, E.: Vom Ursprung und Ende der Methaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien, Springer. 4, 320 p.
- Urmson, J.: Philosophical analysis. London, Oxford University Press.
- Veraldi, G.: L'Humanisme technique. Essai critique sur les théories de R. Villadiez, Paris, Éd. de la Table Ronde.
- Waelhens, A. de: Existence et signification. Louvain, Ed. Nauwelaerts. 290 p.
- Wahl, J.: Husserl. t. I—II. Paris, Centre de Documentation Univ.
- Weiss, P.: Modes of being. Carbondale (Ill), Southern Illinois Univ. Press. XI, 617 p.
- Wiener, N.: Kibernetika i obscesztvo. Moszkva, Izdat, Inosztr. Lit.
- Wittgenstein, L.: Logiko-filoszofszkij traktat. Obscsaja red. i prediszl. V. N. Aszmusza. Moszkva, Izdat. Inosztr. Lit. 132 p.
- Wittgenstein, L.: Preliminary studies for the „Philosophical investigations”, generally known as the Blue and Brown Books. New York, Harpers. XVI, 185 p.
- Wood, A.: B. Russell, the passionate sceptic. New York, Simon and Schuster. 249 p.

#### Logika és ismeretelmélet

- Ajdukiewicz, K.: Abriss der Logik. Berlin, Aufbau V. 204 p.
- Alleau, R.: De la nature des symboles. Paris, Flammarion. 124 p.
- Bachelard, S.: La Conscience de Rationale. Paris, Presses Univ. de France. 215 p.
- Banerjee, N. V.: Concerning human understanding. New York, Macmillan.
- Bohr, N.: Atomic physics and human knowledge. New York—London, Wiley-Chapman and Hall. VIII, 101 p.
- Brown, H. (ed): Science and the creative spirit. Essays on humanistic aspects of science. Toronto, Univ. of Toronto Pr. XXVII, 165 p.
- Bunkov: Logika. Szofija, Nauka i iszkusztvo. 3., osznov. per. izd. 368 p.
- Carnap, R.: Introduction to symbolic logic and its applications. 1. vol. New York, Dover Publications. XIV, 242 p.
- Chauchard, P.: De langage et la pensée 2. ed. Paris, Presses Univ. de France. 128 p.
- Coserin, E.: Logicismo y antilogicismo en la gramática. 2. ed. Montevides. 23 p.
- Curry, H. B.—Feys, R.: Combinatory logic. With two sections by William

- Craig, I. vol. Amsterdam, North Holland Publ. Co. XVI, 417 p.
- Dessauer, F.: *Naturwissenschaftliches Erkennen*. Frankfurt a/M., Knecht V. 1. vol. 446 p.
- Dubarle, D.: *La utilidad matematica de la formalizacion*. Univ. Nac. de Mexico. 20 p.
- Freudenthal, H.: *Logique mathematique appliquee*. Paris, Gauthier-Villars. 57 p.
- Gardner, M.: *Logic machines and diagrams*. New York, Mc. Graw-Hill. LX, 157 p.
- Gokiel, L. P.: *O prirode logiceszkogo*. Tbilisi, Izdat. Akad. Nauk Gruz. SzSzR. 467 p.
- Golqb, St.: *Elementy logiki matematycznej*. Wyd. 2. poprawione i uzupełn. Kraków. 223 p.
- Gorszkij, D. P.: *Logika*. Ucebn. poszobie dlja pedagogiceszkich insztitutov. Moskva, Ucspekgiz. 290 p.
- Hansen, N. R.: *Patterns of discovery*. Cambridge, Univ. Pr. IX, 241 p.
- Hariland-Swann, J.: *An analysis of knowing*. London, Ruskin House, Allen and Unwin. 142 p.
- Horn, H.: *Widerspiegelung und Begriff*. Eine log.-erkenntnistheoretische Untersuchung. Hrsg. v. A. Horn. Berlin, Dt. Verl. d. Wiss. XV, 246 p.
- Jaspers, K.: *Von der Wahrheit*. München, Piper. XXIII, 1102 p.
- Jeszperszen, O.: *Filosofija grammatiki*. Moskva, Izdat. Inosstr. Lit. 404 p.
- Klaus, G.: *Einführung in die formale Logik*. Berlin, VEB. Dt. Verl. d. Wiss. XII, 391 p.
- Kotarbiński, T.: *Wybór pism. t. 2. Myśli o myśleniu*. Warszawa, P. W. N. 926 p.
- Language, thought and culture. By Roger W. Brown, Irving M. Copi etc. Ed. by Paul Henle. Ann Arbor, Univ. of Michigan Pr. VI, 273 p.
- Lawson, Ch. A.: *Language, thought and the human mind*. East Lansing (Michigan), Hate Univ. Pr. VI, 117 p.
- Lefèvre, E.: *Structure et objet de l'analyse mathématique*. 1. vol. Paris, Gauthier-Villars. 284 p.
- Lorenzen, P.: *Formale Logik*. Bd. 1. Berlin, de Gruyter. 165 p.
- Lukasiewicz, J.: *Elementy logiki matematycznej*. Wyd. 2. Warszawa, PWN. 98 p.
- Martin, R. M.: *Truth and denotation: A study in semantical theory*. London, Routledge and Kegan Paul. XII, 304 p.
- Mehlberg, H.: *The reach of science*. Toronto, Univ. Pr. XII, 356 p.
- Minnesota studies in the philosophy of science. 2. vol. Concepts, theories, and the mind-body problem. Ed. by Herbert Feigl, Michael Scriven and Grover Maxwell. Minneapolis, Univ. of Minnesota Pr. XV, 553 p.
- Moreau, J.: *La conscience et l'être*, Paris, Ed. Montaigne. 160 p.
- Nagel, E.—Newman, J. R.: *Gödel's Proof*. New York, Univ. Pr. IX, 118 p.
- Pap, A.: *Semantics and necessary truth. An inquiry into the foundations of analytic philosophy*. New Haven, Yale Univ. Pr. XII, 456 p.
- Penev, M.: *Kritika na logiceszkite vözgli na burzsoaznite filosofi v Bölgarija*. Szofija, Nauka i iszkusztvo. 152 p.
- Perelman, Ch.—Albrechts-Tyteca D.: *La nouvelle rhétorique. Traite de l'argumentation*. 1—2. tom. Paris, Presses Univ. de France.
- Prace z zakresu logiki. Red. Korcik. Lublin. 232 p.
- Reiser, O. L.: *The integration of human knowledge; a study of the formal foundations and the social implications of unified science*. Boston, Poster Sargent. 487 p. (Extending Horizont Books.)
- Reznikov, L. O.: *Ponjatje i szlovo*. Leningrad, Izd. Univ. 124 p.
- Russell, B.: *Wstęp do filozofii matematyki*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa, Książka i Wiedza. 308 p.
- Schaff, A.: *Teoria poznania*. (Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957—1958. Część 1.) Warszawa, PWN. 148 p.
- Scherrer, W.: *Exakte Begriffe. Eine kurz gefaßte Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften*. Bern, Haupt. 79 p.
- Siewerth, G.: *Ontologie du langage. Préface de Brice Parain. Texte français, introduction et notes par Marc Zemb*. (Bruges) Brouwer. 187 p. (Textes et études philosophiques.)
- Spaszov, D.: *Novoto i sztaroto v logikata*. Krit. uvod kum rozrabotkata na dialektiko-materializst. logika. Szofija, Nauka i Iszkusztvo 175 p.
- Suppes, P.: *Introduction to logic*. Princeton, Van Nostrand.
- Suszeko, R.: *Zarys elementarnej skladni logicznej. W sprawie antynomii klamecy*. Semantyka języka naturalnego. Warszawa, PWN. 55 p.
- Thiel, M.: *Die Umstilisierung der Wissenschaft und die Krise der Welt*. Heidelberg, Winter. XXII, 431 p.
- Toulmin, St.: *The uses of argument*. Cambridge, Univ. Pr. VII, 264 p.
- Uemov, A. I.: *Logiceszkije osibki. Kak oni mesajut pravil'nomi szli'*. Moskva, Goszpoltizdat. 119 p.

- Ushenko, A. P.*: The field theory of meaning. Pref. by Stephen Coburn Pepper. Arbor Univ. Pr. XXII, 182 p.
- Vries, Josef de*: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München—Salzburg—Köln, Pustet, 188 p.
- Wittenberg, A. I.*: Vom Denken in Begriffen. Basel—Stuttgart, Birkhäuser Verl. 360 p.

### Szociológia

- Achinger, A.*: Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik. Von d. Arbeiterfrage z. Wohlfahrtsstaat. Hamburg, Rowohlt. 174 p. (Rowohlt deutsche Enzykl., 47)
- Aleksandrov, G. F.*: Isztorija szociologii kak nauka. Minszk. Izd. Beloruszk. Univ. 79 p.
- Angel, R. C.*: Free society and moral crisis. Forew. by R. Niebuhr. Ann Arbor, Univ. of Michigan Pr. VIII, 252 p.
- Arendt, H.*: The human condition. Chicago, Univ. of Chicago Pr. 327 p.
- Bacon, E. E.*: Obok. A study of social structure in Eurasia. New York, Wenner—Gren Foundation. XV, 235 p.
- Bahitov, M. S.*: Ob odnoj „novejszej“ szocial'noj utopii. (Krit. zametki o mikroszociologii). Moszkva, Szocekgiz. 160 p. (AN SzSzSzR, Inszt. Filozofii.)
- Barby, P.*: Culture and history. Prolegomena to the comparative study of civilizations. London, Longmans, Green Co. 244 p.
- Barret, Fr.*: Histoire du travail. 5. ed. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p. („Que sais-je?“, 164.)
- Bayart, P.*: L'homme et la machine dans notre civilisation industrielle. Lille, École d'administration des affaires des Facultés catholiques. 115 p.
- Becker, H.*: Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln. Auf d. Grundlage e. Übersetzung v. Viebrock. Bearb. u. hrsg. v. B. Holzner. Würzburg, Holzner Verl. 320 p.
- Bloch, H. A.—Niederhoff, A.*: The gang. A study in adolescent behavior. New York, Philosophical Library. XV, 231 p.
- Bourdieu, P.*: Sociologie de l'Algerie. Paris, Pr. Univ. de France. 126 p. („Que sais-je?“, 802.)
- Bouthoul, G.*: Histoire de la sociologie. 3. ed. Paris, Pr. Univ. de France. 127 p. („Que sais-je?“, 423.)
- Bouthoul, G.*: La surpopulation dans le monde. La mutation démographique. Les équilibres démo-écon. L'ère de la surpopulation. Paris, Payot. 267 p. (Bibl. scient.)
- Breysig, K.*: Gesellschaftslehre—Geschichtslehre. Berlin, de Gruyter. XXIX, 229 p.
- Chalasinski, J.*: Społeczeństwo i wychowanie. 2. wyd. Warszawa, PWN. 335 p.
- Cuvillier, A.*: Manuel de sociologie. T. 1—2. Paris, Pr. Univ. de France. t. 1—XLIV, 386 p., t. 2. — 387—720 p.
- Dictionary of sociology.* Ed. by H. B. Fairchild. London, Vision. 342 p.
- Dobriner, W. M.*: The suburban community. New York, Putnam. XXVIII, 416 p.
- Dore, R. P.*: City life in Japan. A study of Tokio ward. London; Routledge—Kegan Paul, 487 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstr.)
- Eisermann, G.*: Die Lehre von der Gesellschaft. E. Lehrbuch d. Soziologie. In Verbindung mit P. Honigsheim, G. Gurvitch, Fr. Lenz u. J. A. Beegle. Stuttgart, Enke Verl. XII, 452 p.
- Emmet, D.*: Function, purpose and powers. London, Macmillan; New York, St. Martin Pr. 300 p.
- Friedrich, C. J. (ed.)*: Authority. Oxford, Univ. Pr. VIII, 234 p. (Nomos I.)
- Galati, V. G.*: La democrazia cristiana. Milano, Nuova Acad. Ed. 143 p.
- Gordon, M. M.*: Social class in American sociology. Durham, Duke Univ. Pr. XIII, 281 p. (Sociolog. ser.)
- Grant, A.*: Socialism and the middle classes. London, Lawrence—Wishart. 171 p.
- Gurko, L.*: Krizisz amerikanskogo duha. Szokrascs. perev. J. Sz. Tihomirovoj. Moszkva, Izd. Inoszt. Lit. 307 p.
- Gurvitch, G.*: Traite de sociologie. T. 1. Paris, Pr. Univ. de France. 514 p. (Bibl. de sociologie contemporaine.)
- Harris, A. L.*: Economics and social reform. New York, Harper. XLV, 357 p.
- Hocking, W. E.*: The coming world civilisation. London, Allen—Unwin. 210 p.
- Kötter, H.*: Landbevölkerung im sozialen Wandel. Ein Beitr. z. Ländlichen Soziologie. Düsseldorf—Köln, Diederichs. 181 p.
- Kühne, O.*: Allgemeine Soziologie. Lebenswissenschaftl. Aufriß ihrer Grundprobleme. I. Halbbd.: Die Lehre vom sozialen Verhalten u. von d. sozialen Prozessen. Berlin—München, Duncker-Humboldt. XIV, 804 p.
- Lafitte, P.*: Social structure and personality in the future. London, Routledge—Kegan Paul. 228 p.
- Lambrecht, St.*: Die Soziologie. Stuttgart, Seewald.



- Lockwood, D.*: The blackcoated worker. A study in class consciousness. London, Allen—Unwin. 224 p. (Studies in soc.)
- Malinowski, Br.*: Szkice z teorii kultury. Tłum. H. Buczyńska, H. Stasiak i T. Swiecka. Wyboru dokonał St. Nowak. Warszawa, Książka i Wiedza. XXII, 546 p.
- Marsal, M.*: L'autorité. Paris, Pr. Univ. de France. 123 p. („Que sais-je?”)
- Marsh, D. Ch.*: The changing social structure of England and Wales, 1871—1951. London, Routledge—Kegan Paul; New York, Humanities Pr. XVIII, 766 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstruct.)
- Maulnier, Th.*: La revolution du XX<sup>e</sup> siècle. Paris, Plon. 64 p. („Tribune libre” 17)
- Mende, T.*: Entre la peur et l'espoir. Paris, Edit du Seuil. 256 p.
- Méthode sociologique et droit. Rapports présentés par divers auteurs au Colloque de Strasbourg (nov. 1956). t. 1.* Paris, Deloz. 230 p.
- Naumann, H.*: Soziologie. Ausgewählte Texte. Stuttgart, Köhler Verl. 284 p.
- Nef, J. U.*: Cultural foundations of industrial civilisation. Cambridge, University Pr. 163 p. (Wiles lectures at the Queen's University, Belfast.)
- Palou, J.*: La peur dans l'histoire. Paris, Edit. Ouvrières. 122 p.
- Rice, A. K.*: Productivity and social order. The Ahmedabad experiment. London, Tavistock Publ. XLII, 298 p.
- Rosenstock—Hussey, E.*: Soziologie. Bd. 2.: Die Vollzahl der Zeiten. Stuttgart, Kohlhammer. 600 p.
- Schreier, F. T.*: Human motivation, probability and meaning. Illinois, The Free Pr. XXI, 257 p.
- Soziologie.* Hrsg. von R. König. Frankfurt am Main, Fischer Bücherei. 363 p.
- Spiro, M. E.*: Children of the kibbutz. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr. 500 p.
- Stark, W.*: The sociology of knowledge. An essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas. London, Routledge—Kegan Paul. XI, 356 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstruct.)
- Weber, M.*: Gesammelte politischen Schriften. Geleitw. v. Th. Heuss. Neu hrsg. v. J. Winckelmann. 2., erw. Aufl. Tübingen, Mohr. XXXVI, 593 p.
- Zamoskin, Ju. A.*: Psichologiceseszkoe napravlenie v szovremennoj burzsuażnoj sociologii. Moskva, Izd. IMO. 63 p.
- Adler, M. J.*: A dialectic of morals. Towards the foundation of political philosophy. New York, Unger Publ. Co. X, 117 p.
- Adler, M. J.*: The idea of freedom. New York, Doubleday. XXVII, 689 p.
- Baier, K.*: The moral point of view. A rational basis of ethics. Ithaca, Cornell Univ. Pr.
- Bay, Ch.*: The structure of freedom. Stanford Univ. Pr. IX, 418 p.
- Baylis, Ch. A.*: Ethics. New York, Holt. 383 p.
- Bergson, H.*: Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, Press. Univ. de France.
- Berlin, S.*: Two concepts of liberty. London, Oxford Univ. Pr. 57 p.
- Bollnow, O. F.*: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt, Ullstein. 204 p.
- Borne, E.*: Le probleme du Mal. Paris, Press. Univ. de France. 118 p.
- Brock, E.*: Befreiung und Erfüllung. Grundlinien d. Ethik. Zürich—Stuttgart, Artemis. 396 p.
- Cysarz, H.*: Individuelle und kollektive Ethik. Tübingen, Niemeyer. 192 p.
- Gauthier, V. P.*: La morale d'Aristotle. Paris, Press. Univ. de France. 136 p.
- Gregoire, Fr.*: Les Grandes doctrines morales. 2 éd. Paris, Press. Univ. de France. 118 p. („Que sais-je?”)
- Guillmain, B.*: Philosophie morale. Paris, Press. Univ. de France.
- Johnson, J.*: Ethics. A source book. New York, Dryden Pr. 555 p.
- Krawczyk, M.*: Zasady wychowania moralnego. Warszawa, PWSzk. 119 p.
- Kriegewicz, Etyka katolicka w świetle teologii moralnej.* Warszawa, Książka i Wiedza. 68 p.
- Krohn, Sv.*: Die normative Wertethik. Turku, Turun Yliopiston Kustontama. 284 p.
- Kurella, A.*: Der Mensch als schöpfer seiner selbst. Beitr. z. soz. Humanismus. Berlin, Aufbau. 129 p.
- Mackinnon, D. M.*: A study in ethical theory. New York, Macmillan. 287 p.
- Madinier, G.*: La conscience morale. Paris, Press. Univ. de France.
- Mayo, B.*: Ethics and the moral life. London, Macmillan. VIII, 238 p.
- Melden, A. I. (ed.)*: Essays in moral philosophy. Seattle, Univ. of Washington Pr. XII, 216 p.
- Meynard, L.*: Cours de philosophie morale. 2 éd. Paris, Belin. 244 p.
- Miller, R.*: Das moralische Antlitz des sozialistischen Menschen. Die Entwickl.

- d. soz. Moral in D. D. R. Berlin, Dietz. 53 p. (Marxistisch-leninistische Bildungsh.)
- Montefiore, A.* : A modern introduction to moral philosophy. London ; Routledge-Kegan Paul. VII, 213 p.
- Moore, G. E.* : Ethics. London, Oxford Univ. Pr.
- Munitz, M. K.* (ed) : A modern introduction to ethics. Glencoe, Free Press. 656 p.
- Ossowska, M.* : Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności. Warszawa, Książka i Wiedza. 328 p.
- Pepper, S. C.* : The sources of value. London, Cambridge Univ. Pr. XIV, 732 p.
- Philosophy and ethics.* A reading course. Revised ed. London, Cultural Publ. 330 p.
- Reif, H.* : Politik und Moral. Berlin, Colloquium Verl. 20 p.
- Schaff, A.* : Spór o zagadnienie moralności. Warszawa, Książka i Wiedza. 175 p.
- Scheler, M.* : La Saint, le génie, el héros. Trad. par É. Marmy. Paris—Lyon, E. Vitte. 132 p. („Animus et anima” 10.)
- Schischkin, A.* : Die Grundlagen der kommunistischen Moral. Berlin, Dietz. 367 p.
- Thielicke, H.* : Ethik des Politischen. Tübingen, Mohr. 810 p.
- Voproszŭ marksizistszko-leninszkoj etiki.* Szbornik sztat’ej. Tambov, Tambovszk. Pravda. 159 p.
- Esztétika**
- Baur, J. H. S.* : Nature in abstraction. The relation of abstract painting and sculpture to nature in twentieth-century American art. New York, Macmillan. 83 p.
- Beam, Ph. C.* : The language of art. New York, Ronald Pr. XI, 948 p.
- Bullough, E.* : Aesthetics. Lectures and essays. Ed. with an introd. by E. M. Wilkinson. Stanford, Stanford Univ. Pr. XLIII, 158 p.
- Burou, A. J.* : Das ästhetische Wesen der Kunst. Aus d. Russ. übers. v. U. Kuhist. Berlin, Dietz. 330 p.
- Cary, J.* : Art and reality. Cambridge, Univ. Pr. 182 p.
- Cohen-Seat, G.* : Essai sur les principes d’une philosophie du cinema. Notions fondamentales et vocabulaire de filmologie. Nouv. ed. Paris, Presses Univ. de France 240 p.
- Collingwood, R. G.* : The principles of art. New York, Oxford Univ. Pr. XI, 347 p. (A Galaxy Book.)
- Garvie, P.* (ed): Music and western man. New York, Philos. Library. XXIII, 328 p.
- Goranov: Szödörzsanie i forma v iszkusztvoto.* Szofija, Bôlg. Akad. na Naukite. Inszt. po filosz. 233 p.
- Hanser, A.* : Philosophie der Kunstgeschichte. München, Beck. XII, 463 p.
- Harcsev, A.* : Prekrasznoe v dejsztvitelnoszti i v iszkuszsztve. Moszkva, Szovjetszkaja Roszsziija. 76 p.
- Hartman, N.* : Esztetika. Moszkva, Izdat. Inosztr. Liter. 692 p.
- Hogart, V.* : Analiz kraszotŭ. Per. Melkovoj. Vsztup. sztat’ja, primecs. i red. M. P. Alekszeeva. Moszkva, Iszkuszsztvo. 339 p.  
(Klaszsziesszkie pamjatniki izobrazit. iszkuszsztva.)
- Ingarden, R.* : Studia z estetyki. t. 2. Warszawa, P. W. N. 478 p.
- Jenkins, I.* : Art and the human enterprise. Cambridge, Harvard Univ. Pr. (London, Oxford Univ. Pr.). IX, 318 p.
- Kagan, M. S.* : Eszteticeszkoe uczenie Csernŭsevszkiego. Moszkva, Iszkuszsztvo. 170 p.
- Kublanov, B. G.* : Gnoszeologiceszkaja priroda literaturŭ i iszkuszsztva. L’vov, Izdat. L’vovszkiego Univ. 289 p.
- Langer, S. K.* (ed) : Reflections on art. A source book of writings by artists, critics, and philosophers. Baltimore, The J. Hopkins Pr. XVIII, 364 p.
- Lukács, Gy.* : Wider den mißverstandenen Realismus (Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus). Hamburg, Classen. 155 p.
- Mezencev, P.* : Eszteticeszkoe vozpriiatie Kisinev, Goszizdat Moldavii, 167 p.
- Ossowski, St.* : U podstaw estetyki. Wyd. III., przejrane i uzupeln. Warszawa, P. W. N. 362 p.
- Plehanov, G. V.* : Literatura i esztetika. t. 1—2. Moszkva, Goszpolitizdat.
- Problemŭ esztetiki.* Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SZSZSZR. 172 p. (Insztitut fil.)
- Strzemŭński, W.* : Teoria widzenia. Krakow, Wydawnictwo Literackie. 248 p.
- Szmŭrnova, Z. V.* : Voproszŭ hudozsztvennogo tvorcsesztva v esztetike ruszszkih revol. demokratov. Moszkva. Szoc-ekgiz 250 p.
- Teyssèdre, B.* : L’Esthétique de Hegel. Paris, Presses Univ. de France. VII, 102 p.
- Za szocialistszieszkij realizm v izobrazitelnom iszkuszsztve.* Szbornik sztatej. Red. K. I. Matveeva. Moszkva, Szovetszkij Hudozschnik. 244 p.
- Voproszŭ esztetiki.* Szbornik, sztatej. Red. Nedasivin. t. 1. Moszkva, Iszkuszsztvo, 435 p.

- Wölfflin, H.*: The sense of form in art. Transl. A. Muchsam. New York, Chelsea Publ. Co. 230 p.
- Wutz, H.*: Zur Theorie der literarischen Wertung. Tübingen, Hopfer V. 191 p.

### Lélektan

- Artemov, V. A.*: Kursz lekcij po pszihologii. 2-e. izd. Harkov, Izd. Harkovszk. Univ. 420 p.
- Assessment of human motives.* Ed. by G. Lindzey, Gordon Willard etc. New York. 273 p.
- Bartlett, F.*: Thinking. An experimental and social study. London, Allen-Unwin; New York, Basic Books. 203 p.
- Bartley, H. S.*: Principles of perception. New York, Harper. XII, 482 p.
- Beirmaert, L. S. J. (éd.)*: Qu'est-ce que vouloir? Paris, Les éd. du Cerf. 145 p.
- Björkman, M.*: Measurement of learning. A study of verbal rote learning. Stockholm, Almaquist och Wiksell. 114 p.
- Bruner, J. S.—Bresson, F.—Morf, A.—Piaget, J.*: La lecture de l'expérience. Paris, Press. Univ. de France (Études d'Épistémologie génétique V.) 160 p.
- Buytendijk, F. J. J.*: Das menschliche Wege zu seinem Verstand. Stuttgart, Koehler. VIII, 1, 240 p.
- Buytendijk, F. J. J.*: Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. Hamburg. 136 p.
- Candill: The psychiatric hospital as a small society.* Harvard Univ. Press. (for the Commonwealth Fund.); London, Oxford Univ. Press. 406 p.
- Cohen, J.*: Humanistic psychology. London, Allen and Unwin. 206 p.
- Contributions to modern psychology.* Selected readings in general psychology. By E. Dulany, Russel L., De Valois etc. 2. print. New York, Oxford Univ. Press. X, 398 p.
- Egorov, T. G.*: Pszihologia. Ucebnyk. Moszkva, Ucspekgiz. 231 p.
- Erismann, T.*: Allgemeine Psychologie. 2., neu bearbeitete Auflage. 3 Bände. I. Grundprobleme. Berlin, de Gruyter 146 p.
- Freiheit der Persönlichkeit.* Eine Vortragsreihe mit Beiträgen v. L. von Bertalanffy, G. Coemmerer etc. Stuttgart, Kröner. 166, 32 p.
- Freud and the twentieth century.* Ed. B. Nelson. London, Allen-Unwin. 314 p.
- Freud, Z.*: Wstep do psychoanalizy. Tłumaczyla Kempnerówna, W. Zaniwski. Przedmowa — L. Korzeniowski. Warszawa, Książka i Wiedza. XXXII, 416 p.
- Gellerstejn, Sz. G.*: Csusvztvo vremeni i szkoroszt' dvigetel'noj reakcii. Moszkva Medgiz. 148 p.
- Görres, A.*: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. München, Kösel. 300 p.
- Götlind, E.*: Three theories of emotion. Some views on philosophical method. Lund, Gleerup. 151 p.
- Hebb, D. O.*: A textbook of psychology. Philadelphia—London, Saunders Co. X, 276 p.
- Heider, F.*: The psychology of interpersonal relations. New York, John Wiley and Sons. IV, 422 p.
- Henri, P.*: Les aveugles et la société. Contribution à la psychologie sociale. (Diss.) Paris, Press Univ. de France. 465 p.
- Hoizner, B.*: Amerikanische und deutsche Psychologie. Eine vergleichende Darstellung. Würzburg, Holzner, 406 p.
- Hollingshead, A. B.—Redlich, F. C.*: Social class and mental illness. New York, John Wiley and Sons. IX, 422 p.
- Jakobszon, P. M.*: Pszihologija csusvztv. 2. dop. izd. Moszkva. 382 p. (Akad. Pedagogics. Nauk RSZFSZR Insztitut Pszihologii.)
- Jung, C. G.*: Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Zürich—Stuttgart, Rascher-Verl. 122 p.
- Klages, L.*: Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches. 2. Aufl. Bonn, Bouvier. 6, 228 p.
- Kretschmer, E.*: Geniale Menschen. Mit einer Porträtsammlung. 5. Aufl. Berlin, Göttingen—Heidelberg, Springer. VIII. 311 p.
- Kohlmann, T.*: Die Psychologie der motorischen Begabung. Eine experimentelle gestaltpsychologische Studie zum Problem des Wesens der Geschicklichkeit und der Typen der Geschicklichkeit. Wien—Stuttgart, Braumüller. 107 p. 4 t.
- Logique et perception.* Par Jérôme S. Bruner, A. Morf etc. Paris, Pr. Univ. de France. 6, 205 p.
- Lewson, Ch. A.*: Language, thought and the human mind. Eart Lansing, Michigan State Univ. Press. VI, 177 p.
- Macintyre, A. C.*: The unconscious. A conceptual analysis. London—New York; Routledge and Kegan Paul—Humanities Pr. IX, 100 p.
- Malmquis E.*: Factors related to reading disabilities in the first grade of the elementary school. Stockholm, Amquist och Wiksell. 428 p.

- Moede, W.*: Psychologie des Berufs- und Wirtschaftslebens. Berlin, de Gruyter. 190 p.
- Motives in fantasy, action and society.* Ed. J. A. Atkinson. London, D. Nost-rand Co Ltd. XV. 873 p.
- Naksianowicz-Golaszewska, M.*: Twórczość a osobowość twórcy cz. I. Analiza procesu twórczego. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 329 p.
- Neumann, J.*: The computer and the brain. New Haven. XIV, 82 p.
- Penfield, W.*: The excitable cortex in conscious man. Liverpool, Univ. Press. IX. 42 p.
- Person, perception and interpersonal behavior.* Ed. R. Tagiuri and L. Petrullo. Stanford, Stanford Univ. Press. (London—Oxford Univ. Press) XX, 390 p.
- Peters, R. S.*: The concept of motivation. London, Routledge and Kegan Paul 166 p.
- Phenix, Ph. N.*: Philosophy of education. New York, Henry Holt and Co. XII, 623 p.
- Piaget, J. and Inhelder, B.*: The growth of logical thinking from childhood to adolescence. An essay on the construction of formal operational structures. Transl. by A. Parsons and St. Milgram. New York, Basic Book; London, Routledge. XXIV, 356 p.
- Pieter, J.*: Historia psychologii w zarysie. Katowice, Śląsk. 321 p.
- Problemü orientirovocsnogo refleksza i orientirovocsnno-isszsedovatelszkaja dejatelnoszt.* Moszkva, Akad. Pedagog, Nauk RSZFSZR.
- Raevszkij, H. N.*: Psihologija reesi v szovetszkij psihologiceszkij nauke za 40 let. (1917—57). Kijiv, Miniszersztvo Vuszsego Obrazov. USZSZR. Kiev-szkij Goszud. Univ. 121, 3 p.
- Ralea, M.—Boter, C.*: Isztoria psihologiei. Bucuresti, Ed. Acad. Rep. Popul. Ro-mine. 740 p.
- Ramul', K. A.*: Demonsztracionnue opütü po psihologii. Tartu, Tartuszkij Goszud. Univ. 973 p.
- Reeves, J. W.*: Body and mind in western thought. An introduction to some origins of modern psychology. Glas-gow, Penguin Books, 405 p. 8 t. (Pelican).
- Révész, G.*: The human hand. A psycho-logical study. Transl. by J. Cohen. London, Routledge and Kegan Paul. XII, 138 p.
- Rhine, J. C. and Pratt, J. G.*: Parapsycho-logy. Oxford, Blackwell scientific pub-lications. IV, 220 p.
- Rossi (ed.)*: Die Abhängigkeit des mensch-lichen Denkens von der Stimme und Sprache. Bonn, Bouvier. 119 p.
- Rubinstein, S. L.*: Grundlagen der all-gemeinen Psychologie. Übers. aus d. Russ. Berlin, Volk u. Wissen. 861 p.
- Structures et liberté.* 25 e. anniversaire des Études carmélitaines. Bruges, Brouwer. XXV, 282, 15 p.
- Szokolov, E. N.*: Voszprijatie i uszlovnüj refleksz. Moszkva, Izdat. Moszkov, Univ. 335 p.
- Talent and society.* New perspectives in the identification of talent. by B. A. Maclelland, A. Lee, B. M. Bronfenbren-mer, F. L. Strodbeck. Toronto, New York, London, Nostrand. VII, 1, 275 p.
- Tolman, E. Ch.*: Behavior and psycholo-gical man. Essays in motivation and learning (2 print). Berkeley and Los Angeles, Univers. of California Pr. XIV, 269 p.
- Ushenko, A. P.*: The field theory of mea-ning, Pref. by Stephen G. Pepper. A. N. N. Arbor. Univ. Pr. XXII, 182 p.
- Viaud, G.*: L'intelligence, son évolution et ses formes. 7. éd. Paris, Presses Univ. de France. 118 p.
- Voproszü psihologii pamiatü.* Szbornik sztatej. Red. A. A. Szmirnov. Moszkva, Izdat. Akad. Pedagog. Nauk RSZFSZR. 216 p.
- Weizsaecker, V. von:* Le cycle de la struc-ture. Traduit de l'allemand par M. Foucoult et D. Rocher, Préface du Dr. Henry Ey. Bruges, Brouwer. 230 p.
- Werdelin, I.*: The mathematical ability. Experimental and factorial studies. Lund-Copenhagen, Glaerup-Munks-gaard. 356 p. 2 t.
- Winnicott, D. W.*: Collected papers. through pediatrics to psycho-analysis. Tavistock Publications Ltd. IX, 350 p.
- Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete.* Unter Mitarb. zahlr. Fachgel. hrsg. von K. v. Sury. 2. neu-bearb. u. stark erv. Aufl. Basel—Stutt-gart, Schwabe. 467 p.
- Xylander, E.*: Vom Umgang mit schwieri-gen Menschen. Psychologische Fragen das Alltagslebens. München—Basel, Rainhardt. 127 p.
- Z problematyki psychologii i teorii poznania.* Studia pod red. Cz. Wowińskiego. War-szawa, PWN 249 p.

#### Vallás és ateizmus

- Aniszimov, A. F.*: Religija evenkov v isztoriko-geneticseszkom izucsenii i problemü proiszhozsdenija pervobüt-nüh verovanij. Otv. red. M. I. Sahno-

- vics. Moszkva—Leningrad. 235 p. (Akad. Nauk SZSZZR Muzej Isztorii Religii i Ateizma.)
- Aspects of the dead sea scrolls.* Ed. on behalf of the Institute of Jewish Studies in the Faculty of humanities by Chaim Rabin and Yigael Yadin. Jerusalem, The Hebrew Univ. 282 p. 1. t.
- Bachofen, J. J. :* Gesammelte Werke. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. v. M. Burekhard, H. Fuchs, hrsg. v. K. Meuli. 7. Bd. Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. In Verl. mit J. Dörig und H. Fuchs hrsg. v. E. Kienzle, K. Meuli und K. Schefold. Basel—Stuttgart, Schwabe. 548 p.
- Barnikol, E. :* Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle, Niemeyer. 567 p.
- Bertocci, P. A. :* Religion as creative insecurity. New York, The Association Pr. XIII, 128 p.
- Buber, M. :* Moses, the revelation and the covenant. New York, Harper Brothers. 226 p.
- Chateau, R. :* Problèmes biologiques, problèmes religieux. 1. vol. Paris, Berger—Levrault. 152 p.
- Coulson, C. A. :* Science and the idea of god. Cambridge, Univ. Pr. 51 p.
- Dawson, Ch. :* Religion and culture. New York, Meridian Books. V, 225 p.
- Delmedico, H. E. :* Le mythe des Esséniens. Des origines à la fin du moyen age. Paris, Plon. 334 p.
- Dumery, H. :* Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne. Paris, Presses Univ. de France.
- Esegednik muzeja isztorii religii i ateizma* 2. tom. Moszkva—Leningrad. 396 p. Akad. Nauk SZSZZR. Muzej Historii Religii i Ateizma.
- Fuchs, H. :* Hat die Bibel recht? Ein Streifzug durch d. Gesch. d. Kampfes d. Theologie gegen d. wiss. Fortschritt. Nachw. d. Verl. Ill. 3. Aufl. Leipzig—Jena, Urania. 249 p.
- Gelin, A. :* L'âme d'Israël dans le livre. Paris, Fayard. 124 p.
- Goldziher, J. :* Le Dogme et la loi de l'Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Trad. F. Arin. Paris, Geuthner. VIII, 317 p.
- Grimm, G. :* The doctrine of the Buddha. The religion of reason and meditation. (Die Lehre des Buddha, der Religion der Vernunft und der Meditation.) Ed. by M. Keller—Grimm, Max Hoppe. Transl. by Bhikku Silacara. 2 rev. ed. Berlin, Akad. Verl. VI, 413 p.
- Haeckel, E. :* Gibt es ein Weiterleben nach dem Tode? 2. Aufl. Berlin, Dietz. 35 p.
- Hagendahl, H. :* Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and christian writers. Göteborg, Elanders Boktr. 424 p.
- Halverson, M. (ed.) :* A handbook of christian theology. New York, Meridian Books. 138 p. (A Living Age Books)
- Harrington, J. B. :* Essentials in Christian faith. New York, Harper.
- Harris, E. :* Revelation through reason. Religion in the light of science and philosophy. New Haven, Yale Univ. Pr. XII, 160 p.
- Hunt, G. L. :* Ten makers of modern protestant thought. New York, Association. Pr. 226 p.
- James, W. :* Doświadczenia religijne. Tłum., przedmową opatrzył J. Hempel. Warszawa, Książka i Wiedza. XXIX, 481 p.
- Journet, Ch. :* Theologie de l'Église. Paris—Bruges, de Brouwer 444 p. (Textes et études theologiques.)
- Jung, C. G.—Kerényi, Ch.—Rodin, P. :* Le Fripon divin. Un mythe indien. Trad. de A. Meiss. Geneve, Georg. 203 p.
- Kannisto, A. :* Materialien zur Mythologie der Wogulen. Bearb. u. hrsg. v. E. A. Vistanen und Matti Lumlola. Helsinki. 443 p.
- Klohr, O. :* Naturwissenschaft, Religion und Kirche. Berlin, Dietz. 139 p.
- Lacroix, J. :* Le sens de l'athéisme contemporain. vol. 1. Paris, Casterman 128 p. (Cahiers de l'actualité religieuse.)
- Lencman, Ja. A. :* Proischozhdenie hristsiansztva. Moszkva, A.N. SZSZZR. 265 p.
- Lietzmann, H. :* Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte. Hrsg. v. K. Aland. Berlin, Akad. V. X, 487 p.
- Malalosekera, G. P.—Jayatilleke, K. N. :* Le bouddhisme et la question raciale. Paris, Unesco. 71 p.
- Mollnau, K. A. :* Aus dem Schuldbuch des politischen Katholizismus. Eine antikerikale Entlarvungsschrift. Berlin, Dietz. 180 p.
- Otto, R. :* The idea of the holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. Translated by J. W. Harvey. New York, Oxford Univ. Pr. XIX, 232 p.
- Patterson, R. :* Die primitiven Seelenvorstellungen. Eine religions-ethnographische Untersuchung. Stockholm. 407 p.
- Renou, L. :* L'hindouisme. Les textes, les doctrines, l'hist. 2 éd. Paris, Presses Univ. de France. 126 p.

- Riquet, M.* : La Bible. Le peuple de Dieu. Vie de S. Jésus Christ. Racontée a tous. Ill. de J. Recnard. Paris, Hachette. 95 p.
- Sejnmán, N. M.* : Vatikán i katolicizm v konce XIX-nacsale XX vv. Moszkva, Izdat. AN SZSZSZR. 469 p.
- Sella, D.* : Gli studie di storia religiosa negli Stati Uniti e l'opera di K. S. Latousette. Firenze, Sansoni. XVII, 153 p.
- Smith, H.* : The religions of man. New York, Harper-Brothers. XI, 328 p.
- Sztucsevszkij, I. A.* : Vosztocsnűe korni mifa o Hriste. Moszkva, Izdat. vosztocsnoj literat. 62 p.
- Tillich, P.* : Dynamics of faith. New York, Harper Broth. IX, 134 p.
- Voropajeva, K. L.* : Szvjascennűe knigi i kto ih napiszal. Leningrad, Lenizdat. 71 p. (Biblioteka ateisza.)
- Wilson, J.* : Language and christian belief. London, Macmillan. XVI, 135 p.
- Zuurdeeg, W. F.* : An analytical philosophy of religion. New York, Abingdon Pr. 320 p.

*Márkus Mária*

## TARTALOMJEGYZÉK

### TANULMÁNYOK

<i>Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseire</i>	
<i>Földesi Tamás: A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése</i>	235
<i>Sipos János: A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában</i>	245
<i>Peschka Vilmos: Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése</i>	258
<i>Erdei László: Logisztika vagy marxi-lenini logika?</i>	266
<i>Balogh Elemér: Az irracionáliszmus bírálatahoz. Vita Lukács Györggyel</i>	287
<i>Fukász György: A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban</i>	299
<i>A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere</i>	320

### VITA

<i>Megjegyzések Erdei László könyvéről (Szabó András György)</i>	358
<i>Vita Földesi Tamás cikkéről</i>	
<i>Az akaratszabadság és a determinizmus (Sós Vilmos)</i>	368
<i>A szabadakarat kérdéséhez (Balázs Sándor)</i>	380
<i>Raymond Aron: Az értelmiségek ópiuma (Makai Mária)</i>	386
<i>Hogyan értelmezi Marxot egy jezsuita? (Simon Endre)</i>	409

### FIGYELŐ

<i>A történelmi materializmus és a marxista szociológia egyes kérdései a Szovjetunióban (Molnár László)</i>	421
---	-----

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

<i>A marxista filozófia alapjai (Pais István—Szigetvári Sándor)</i>	431
<i>T. Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok (Rudas János)</i>	436
<i>V. F. Aszmusz: Descartes (Munkácsy Gyula)</i>	440
<i>D. Bohm: Causality and Chance in modern physics Fogarasi Béla</i>	445
<i>B. Russell: Why I am Not a Christian? (Lukács József)</i>	446
<i>J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger (M. Zsigmond Anna)</i>	449
<i>Folyóirat-ismertetések</i>	456
<i>Az 1958. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája (Márkus Mária)</i>	478

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>К отдельным идеологическим вопросам XXI-го съезда КПСС</i>	
<i>Тамаш Фелдеши: Развитие ленинского учения о возможности избежания войны</i>	235
<i>Янош Шпош: Роль роста сознательности в процессе строительства коммунистического общества</i>	245
<i>Вилмош Пешка: XXI. съезд КПСС и некоторые вопросы теории государства</i>	258
<i>Ласло Эрдеи: Логистика или марксистско-ленинская логика?</i>	266
<i>Элемер Балог: К критике иррационализма. Полемика с Дьёрдем Лукач</i>	287
<i>Дьёрдь Фукас: Пути разрешения общественных противоречий в Китайской народной республике</i>	299
<i>А. Н. Леонтьев: Об историческом подходе к изучению психики человека</i>	320

### ДИСКУССИЯ

<i>Замечания о книге Ласло Эрдеи (Дьёрдь Андраш Сабо)</i>	358
<i>Дискуссия со статей Тамаша Фелдеши</i>	
<i>Свобода воли и детерминизм (Вилмош Шпош)</i>	368
<i>К вопросу о свободе воли (Шандор Балаж)</i>	380
<i>Арон Раймон: Опиум интеллигенции (Мария Макаш)</i>	386
<i>Как объясняет Маркса один иезуит (Эндре Шимон)</i>	409

### ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

<i>Отдельные вопросы исторического материализма и марксистской социологии в Советском Союзе (Ласло Молнар)</i>	421
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Основы марксистской философии (Иштван Пайш—Шандор Сигетвари)</i>	431
<i>Т. Павлов: Философия диалектического материализма и частные науки (Янош Рудаш)</i>	436
<i>В. Ф. Асмус: Декарт (Дюла Мункачи)</i>	440
<i>Д. Бом: Причинность и случай в современной физике</i> <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Бела Фогараши</span>	445
<i>Б. Руссел: Почему я не христианин (Йозеф Лукач)</i>	446
<i>Й. Крафт: От Гуссерля к Гейдеггер (Анна М. Жигмонд)</i>	449
<i>Рецензии журналов</i>	456
<i>Библиография иностранной философской литературы 1958-го года (Мария Маркуш)</i>	478



## INHALT

### AUFsätze

*Beiträge zu einigen theoretischen Fragen auf dem XXI. Parteitag der KPdS*

<i>Tamás Földesi</i> : Die Weiterentwicklung der Leninschen These über die Unvermeidlichkeit des Krieges .....	235
<i>János Sipos</i> : Das wachsende Bewußtsein im Prozeß des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft .....	245
<i>Vilmos Peschka</i> : Zu einigen Fragen der Staatstheorie auf dem XXI. Parteitag der KPdSU .....	258
<i>László Erdei</i> : Logistik oder Marxsche—Leninsche Logik? .....	266
<i>Elemér Balogh</i> : Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács .....	287
<i>György Fukász</i> : Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Chinesischen Volksrepublik .....	299
<i>A. N. Leontjew</i> : Die geschichtliche Methode der Untersuchung der menschlichen Psyche .....	320

### DISKUSSION

Bemerkungen zum Buch von László Erdei ( <i>György András Szabó</i> ) .....	358
Diskussionsbeiträge zum Artikel von Földesi Tamás	
Die Willensfreiheit und der Determinismus ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	368
Über die Frage der Freiheit des Willens ( <i>Sándor Balázs</i> ) .....	380
Aron Raymond: Das Opium der Intelligenz ( <i>Mária Makai</i> ) .....	386
Wie bewertet ein Jesuit Marx? ( <i>Endre Simon</i> ) .....	409

### BEOBACHTER

Einige Fragen des historischen Materialismus und der marxistischen Soziologie in der Sowjetunion .....	421
--	-----

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Grundlagen der marxistischen Philosophie ( <i>István Pais</i> und <i>Sándor Szigetvári</i> ) ...	431
<i>T. Pawlow</i> : Die Philosophie des dialektischen Marxismus und die Fachwissenschaften ( <i>János Rudas</i> ) .....	436
<i>W. F. Asmus</i> : Descartes ( <i>Gyula Munkácsy</i> ) .....	440
<i>D. Bohm</i> : Causality and Chance in modern physics <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>Béla Fogarasi</i></span> .....	445
<i>B. Russell</i> : Why I am not a Christian? ( <i>József Lukács</i> ) .....	446
<i>J. Kraft</i> : Von Husserl zu Heidegger ( <i>Anna M. Zsigmond</i> ) .....	449
Zeitschriftbesprechungen .....	456
Bibliographie der philosophischen Literatur im Ausland vom Jahre 1958 .....	478

## CONTENTS

### ESSAYS

#### *On Certain Theoretical Problems Raised at the XXIst Congress of CPSU*

<i>Tamás Földesi</i> : The Development of Lenin's Thesis on the Inevitability of Wars .....	235
<i>János Sipos</i> : The Growth of the Role of the Consciousness in the Course of Building the Communist Society .....	245
<i>Vilmos Peschka</i> : The XXIst Congress of the Communist Party of the Soviet Union and Some Problems of the Theory of the State .....	258
<i>László Erdei</i> : Logistic or Marxian—Leninian Logic? .....	266
<i>Elemér Balogh</i> : To the Criticism of Irrationalism. Polemic with György Lukács .....	287
<i>György Fukász</i> : Modes of Solving of the Social Contradictions in the Chinese People's Republic .....	299
<i>A. N. Leontiev</i> : The Historical Method of Examining Human Psyche .....	320

### DISCUSSION

Comments on L. Erdei's Book ( <i>György András Szabó</i> ) .....	358
Discussion on T. Földesi's Paper	
Freedom of Will and Determinism ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....	368
To the Problem of Free Will ( <i>Sándor Balázs</i> ) .....	380
Aron Raymond: The Opium of the Intelligency ( <i>Mária Makai</i> ) .....	386
A Jesuit's Interpretation of Marx ( <i>Endre Simon</i> ) .....	409

### OBSERVER

Certain Problems of Historical Materialism and Marxist Sociology in the Soviet Union ( <i>László Molnár</i> ) .....	421
---	-----

### BOOK REVIEW

The Fundamentals of Marxist Philosophy ( <i>István Pais—Sándor Szigetvári</i> ) .....	431
T. Pavlov: Dialectical Materialistical Philosophy and special sciences ( <i>János Rudas</i> ) .....	436
V. F. Asmus: Descartes ( <i>Gyula Munkácsy</i> ) .....	440
D. Bohm: Causality and Chance in Modern Physics ( <i>Béla Fogarasi</i> ) .....	445
B. Russell: Why I am not a Christian? ( <i>József Lukács</i> ) .....	446
J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger ( <i>M. Anna Zsigmond</i> ) .....	449
Review of periodicals .....	456
Bibliography of Foreign Philosophical Literature for 1958 ( <i>Mária Márkus</i> ) .....	478

**Ára: 40,— Ft**

**Előfizetés egy évre 60,— Ft**

**Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók  
a következő helyeken:**

**Akadémiai könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.**

**Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.**

**Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi  
Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.**